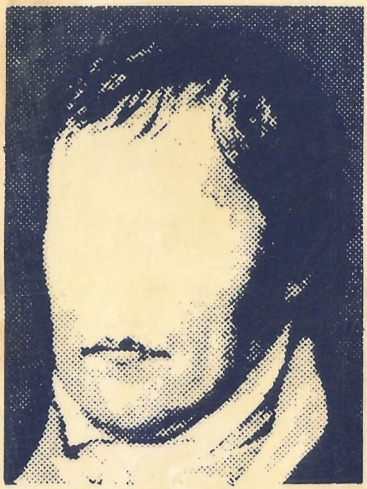
21

Roger Garaudy El pensamiento de Hegel

SERIE MAYOR

Roger Garaudy
El pensamiento de Hegel



Seix Barral

Roger Garaudy nació en Marsella en 1913. Ingresó en el comité central del Partido Comunista francés en 1945, y en 1956, en su comité ejecutivo. Diputado y senador, se le deben, entre otros títulos, *D'un réalisme sans rivages* (1964), *De l'anathème au dialogue* (1965) y *Marxisme du XX^e siècle* (1966).

El pensamiento de Hegel (1966) es una amplia y documentada introducción a la figura del filósofo de la dialéctica. Tras un capítulo histórico que sitúa al pensador en la encrucijada política y social de su tiempo, Garaudy estudia sucesivamente el método hegeliano, la *Fenomenología del espíritu*, la *Lógica* y, en un apartado dedicado al humanismo, las ideas de Hegel sobre estética, religión y filosofía. Obra de uno de los más destacados teóricos marxistas occidentales, el presente volumen constituye a la vez una síntesis de la aportación hegeliana y una muestra de la evolución de los postulados ideológicos de Garaudy.

EX LIBRIS

EL JUGLAR

LIBROS CENTRO CULTURAL DISCOS

PZA. DE LA RUEDA AVE. REVOLUCION 1915 TEL. 548-26-97 MEXICO 20, D. F.

ROGER GARAUDY

EL PENSAMIENTO DE HEGEL

21

ROGER GARAUDY

El pensamiento de Hegel

SEIX BARRAL
BARCELONA

Título original:
La pensée de Hegel

Traducción de:
FRANCISCO MONGE

Cubierta: Alberto Corazón

Primera edición: julio de 1974

© 1966: Éditions Bordas, París

Derechos exclusivos de edición
reservados para todos los países de habla española
y propiedad de la traducción castellana:
© 1974: Editorial Seix Barral, S. A.,
Provenza, 219 - Barcelona

ISBN: 84 322 3821 X
Depósito legal: B. 17.347 - 1974

Printed in Spain

ÍNDICE

Nota del traductor 9

Abreviaturas 10

CAPÍTULO I. LA VIDA Y LA PROBLEMÁTICA DE HEGEL 11

CAPÍTULO II. EL MÉTODO DE HEGEL 27

CAPÍTULO III. LA DIALÉCTICA DEL CONOCIMIENTO: FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU 61

El espíritu subjetivo, 63; El espíritu objetivo, 106; El espíritu absoluto, 137.

CAPÍTULO IV. LA DIALÉCTICA DEL SER: LA LÓGICA 153

La teoría del Ser, 171; La teoría de la esencia, 189; La teoría del concepto, 203.

CAPÍTULO V. EL HUMANISMO DE HEGEL 229

La estética, 246; La religión, 264; La filosofía, 282.

Biografía 301

Bibliografía 302

Índice analítico 309

NOTA DEL TRADUCTOR

En la presente edición, las citas de los siguientes libros de Hegel: *Fenomenología del espíritu, Ciencia de la lógica, Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y *Filosofía del derecho,* han sido tomadas de las ediciones castellanas traducidas directamente del alemán, y, a su vez, las páginas reseñadas se refieren a dichas ediciones. Esto debido a un doble y evidente motivo: por una parte, para ajustarse más fielmente al texto original y, por otra, para que el lector castellano tenga más fácil acceso, en caso de necesidad, al contexto referido por las citas.

Asimismo, la referencia bibliográfica final ha sido ampliada con los dos siguientes apartados: «Obras completas de Hegel» y «Principales obras traducidas al castellano». Además, se ha ampliado la reseña de «Principales obras traducidas al francés» y la de «Principales obras críticas y de estudio de la obra de Hegel», esta última debido principalmente a que, en la edición francesa, la reseña se limitaba a las obras en esta lengua y, por otra parte, porque se ha pretendido dar una mínima referencia bibliográfica total para la introducción al pensamiento hegeliano.

FRANCISCO MONGE

ABREVIATURAS

E	*Esthétique*
Enc	*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*
F	*Fenomenología del espíritu*
FD	*Filosofía del derecho*
H Ph	*Histoire de la philosophie*
L	*Ciencia de la lógica*
Ph H	*Leçons sur la philosophie de l'histoire*
Ph R	*Philosophie de la religion*
Re	*Realphilosophie*: I, *Filosofía de la naturaleza*; II, *Filosofía del espíritu*

CAPÍTULO I

LA VIDA Y LA PROBLEMÁTICA DE HEGEL

En 1789, Hegel tenía diecinueve años. Alcanza, pues, la mayoría de edad en un momento en que la historia sufre una ruptura. La Revolución Francesa enardece el ánimo y el pensamiento de los jóvenes de su generación. En el seminario de Tübingen, Hegel, al igual que sus condiscípulos, lee con avidez los periódicos franceses; con Hölderlin y Schelling, planta un árbol de la libertad. La Revolución Francesa significa la realización de lo que para él era el modelo de la libertad humana: la ciudad griega y su democracia, la llegada de la «filosofía de las luces», la cual había proclamado el reinado del hombre sobre las cosas.

Cuarenta años después, al final de su vida, Hegel evocará con nostalgia aquella gran esperanza de su juventud: «El pensamiento y el concepto del derecho hicieron valer de pronto sus derechos, y el viejo edificio de la iniquidad no pudo resistírseles ... Desde que el sol está en el firmamento ... no se había visto jamás al hombre ... basarse en una idea para construir, a partir de ella, la realidad ... Era éste un soberbio amanecer. Todos los pensadores han celebrado esta época. Una sublime emoción reinaba en aquellos momentos, el entusiasmo del espíritu agitaba el mundo, como si tan sólo en aquel momento se hubiese llegado a la verdadera reconciliación de lo divino con el mundo» (*Ph H*, p. 401).

El sol que se elevaba sobre Francia alumbraba con una despiadada luz la miseria alemana: un mundo aún feudal, políticamente fragmentado, en el que has-

ta la religión estaba pervertida, con una religiosidad que correspondía a una situación de individuos aislados, sin ningún vínculo con la sociedad, y que buscaban en el cielo la justificación y la santificación de esta soledad miserable e inhumana.

La Revolución Francesa es la antítesis de esta sórdida realidad: «El hombre—escribe Hegel—debe vivir en dos mundos que se contradicen ... El espíritu afirma sus derechos y su dignidad frente a la anarquía y la brutalidad de la naturaleza, a la que devuelve la miseria y la violencia que ésta le ha hecho padecer. Pero esta división de la vida y de la conciencia crea, para la cultura moderna y su comprensión, la exigencia de resolver dicha contradicción» (*E*, I, p. 47).

He aquí centrada la problemática hegeliana. La gran renovación que significa la Revolución Francesa le ha hecho sentir con mayor intensidad todo lo que el viejo mundo tenía de inaceptable y de agobiante.

Hegel tiene la sensación de que se está creando un mundo realmente humano, obra de la razón y, por ello, frente a esta grandiosa epopeya del espíritu, la realidad en la que vive le parece inhumana y mezquina. Ni las instituciones ni las cosas que le rodean satisfacen sus aspiraciones.

En esta realidad inhumana, hostil, extraña (más adelante la llamará «alienada»), en la que Hegel no llega a sentirse en su lugar, el problema más urgente y vital consiste en establecer una nueva armonía entre el hombre y el mundo al que ha sido arrojado: el Estado, la naturaleza, la historia.

Redescubrir en las instituciones y en las cosas la huella del hombre, la obra del espíritu; descifrar las significaciones humanas de la totalidad de lo real; aprehender, más allá de sus realizaciones aparentemente muertas, el alma que vivifica las cosas y las

conduce en su movimiento, ésta es la primera exigencia y la problemática de Hegel.

Hegel vivió el desmoronamiento de un mundo y el nacimiento de otro.

El método que elaboró para intentar superar las perturbaciones y las contradicciones de su época—la dialéctica idealista—no puede ser comprendido más que partiendo de la experiencia viviente y del drama vivido, que han suscitado en él la exigencia filosófica.

El debate histórico entre el pasado y el futuro es su propio debate. El drama del mundo es su propio drama. Hegel sabe que el movimiento que engendra las contradicciones más desgarradoras y que exige su propia solución es una realidad que se impone desde fuera a la conciencia del filósofo. A esta sumisión objetiva, fuente de todos los tormentos subjetivos, el pensamiento filosófico no puede substraerse, pues de lo contrario caería en la abdicación y en la decadencia.

Pero si Hegel tiene diecinueve años cuando se produce la toma de la Bastilla, tiene veinticuatro en Termidor y veintinueve el Dieciocho de Brumario. Está acabando la *Fenomenología del espíritu,* cuando en 1807 las tropas francesas vivaquean en Jena, delante de su casa, y cuando la paz de Tilsitt consagra el desmoronamiento de su patria, Prusia.

Escribe la *Ciencia de la lógica* de 1812 a 1816, es decir, entre el principio del levantamiento nacional de su país, en 1813, contra el Imperio napoleónico y el hundimiento de Waterloo. El año en que publica la *Filosofía del derecho,* 1821, es el del Congreso de la Santa Alianza, en Laybach.

Da sus cursos de *Filosofía de la historia* entre 1822 y 1831, en el seno de las mayores conmociones de la historia. Los empieza cuando Grecia, en 1822, proclama en Epidauro su independencia; y mientras los

profesa, el trono de España se ve sacudido, América Latina rompe el yugo colonial de España, y en 1825 estalla en San Petersburgo la insurrección de los decembristas. Esta *Filosofía de la historia* la escribe durante el intervalo que va de la muerte de Byron en Missolonghi al período en que Delacroix pinta *La barricada* de la Revolución de Julio, cuando Saint-Simon y Owen anuncian una nueva época.

La colosal obra de Hegel sólo resulta plenamente inteligible entre los resplandores de este apocalipsis. Éste es el único contexto en el que se hace inteligible la tentativa hegeliana de síntesis entre lo universal y el individuo, entre el «logos» de los griegos y el momento cristiano de la subjetividad.

Cuando Hegel, a los veinte años, vio en la Revolución Francesa la respuesta a los problemas planteados por la situación alemana, creyó descubrir el modelo de libertad más perfecta, el de la armonía entre el individuo y la sociedad y, por tanto, de la armonía interior del individuo entre su razón y sus pasiones, en la polis y la religión de los griegos.

Pero el desarrollo mismo de la Revolución Francesa y las dificultades con las que chocó en Francia, y aún más en Alemania, el antagonismo, cada vez más evidente, entre el ideal de la «voluntad general» y los intereses privados, sus coaliciones y sus rebeliones, son la experiencia que conduce a Hegel a buscar las fuentes históricas de esta afirmación del individuo, de la particularidad, contra el todo. El estudio de la disgregación de la ciudad antigua, del nacimiento del cristianismo y de su evolución, le conduce a una concepción de la libertad mucho más compleja y rica. A la participación activa del hombre en su ciudad terrestre se añade una nueva exigencia: la irreductible subjetividad del hombre. La problemática de Hegel se

vuelve más compleja. El problema de la libertad se plantea, en lo sucesivo, en términos nuevos: *¿cómo reencontrar la inmanencia viviente de la totalidad social en el hombre integrando el momento de la separación, el momento de la subjetividad?* La libertad se define siempre por la participación en el todo, pero a través de la consciencia de sí.

Con el cristianismo, la consciencia conoció una doble convulsión: la oposición de dos mundos, el de aquí y el del más allá, y la misma oposición transpuesta al interior del hombre. El universo cristiano es el de la consciencia desventurada.

Hegel no ve en ello un accidente de la historia, sino una ley necesaria del desarrollo: en lo sucesivo, para alcanzar la felicidad hay que pasar por la desdicha. Éste es un tema central en la obra de Hölderlin y de Goethe. Ésta es también la idea maestra de la filosofía de la historia de Hegel. La historia es la llegada de la libertad. Pero el progreso no es lineal. En la «Introducción» a sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* en las cuales su sistema idealista llega a su pleno desarrollo, Hegel dará la más clara fórmula del carácter contradictorio, dialéctico, de este progreso; carácter contradictorio que había ya descubierto en Rousseau y en su concepto de la civilización.

Comparando la evolución natural con el progreso de la historia y del espíritu, Hegel escribirá: «El individuo orgánico se produce a sí mismo, se convierte en lo que ya es en sí ... Esta evolución se produce de manera inmediata, sin oposiciones ni obstáculos. Nada puede inmiscuirse entre el concepto y su realización, entre la naturaleza del origen determinado en sí y la existencia que le corresponde. En el espíritu esto es diferente. El paso de su determinación a su realización se produce gracias a la consciencia y a la voluntad,

las cuales están en principio sumergidas en su vida natural inmediata; como objeto y como fin, tienen primero la determinación natural como tal, la cual, dado que es el espíritu el que la anima, es en sí misma infinita en cuanto a su pretensión, su poder y su riqueza. *Así, el espíritu se opone a sí mismo en sí*; es para sí mismo el verdadero obstáculo que debe vencer; la evolución, serena producción en la naturaleza, constituye para el espíritu una lucha dura, infinita, contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero él mismo se lo esconde y en esta alienación de sí mismo se siente arrogante y lleno de alegría. De esta forma, la evolución no es simple eclosión, sin trabajo y sin lucha, como la de la vida orgánica, sino es el trabajo duro y enérgico realizado sobre sí mismo» (*Ph H*, p. 58).

Esta anticipación del desarrollo del pensamiento hegeliano, al mostrar el final de su trayectoria, nos permite comprender mejor el sentido de los pasos iniciales: Hegel se esfuerza por superar el pesimismo de Rousseau, substituyendo la idea demasiado simple de progreso, tal como había sido elaborada por la «filosofía de las luces» (por Condorcet, por ejemplo), por una concepción de progreso que integre el momento de la separación, de la destrucción de la unidad, de la consciencia de sí, que es una consciencia desventurada.

Hegel intentó realizar la síntesis del helenismo y del cristianismo. Del helenismo, en el que el hombre, en la unidad viviente de la polis, no ha tomado consciencia de su desdicha, y del cristianismo, en el que el hombre, llegado a la más aguda consciencia de sí, al desgarramiento y a la desesperanza, no ha tomado consciencia de su dicha.

El destino es la forma de existencia de la totalidad

en el individuo, de la particularidad en lo absoluto. La inmanencia de lo infinito en lo finito es uno de los temas fundamentales del sistema hegeliano, y que en su forma primitiva tiene una resonancia mística.

Hegel lo expresa, en el *System fragment* de 1880, de una forma que ya preanuncia su filosofía totalmente elaborada: «El concepto de individualidad implica oposición y unión con la diversidad infinita. Un hombre sólo es vida individual en tanto que es otro respecto a todos los elementos y en tanto que lo infinito de la vida individual está fuera de él. Sólo es vida individual en tanto que es *uno* con todos los elementos, con todo lo infinito de la vida fuera de él. Sólo es en tanto que el todo de la vida está dividido. Él es una parte, el resto la otra. Solamente es en tanto que no es ninguna parte y en tanto que no hay nada separado de él» (Nohl, 346).

Así, cada realidad particular, cada experiencia individual es revelación de lo absoluto de la vida irradiada en la multiplicidad de sus expresiones concretas. Cuando en el hombre la totalidad toma consciencia de sí misma, se esboza un movimiento inverso de retorno a la unidad. El desarrollo del todo en la diversidad y en lo particular es el movimiento de la vida. El movimiento de retorno mediante el cual el individuo recoge en sí el todo es el Espíritu: «En oposición a la multiplicidad abstracta de lo que ha muerto, se puede llamar a la vida infinita Espíritu, puesto que el Espíritu es la unidad viviente de lo distinto» (Nohl, 347).

Hegel, en lo sucesivo, se dedicará a estudiar en las cosas la manifestación de lo absoluto, y, para él, la tarea de la filosofía será descubrir su verdad, es decir, su relación con el todo.

Lo finito no tiene sentido ni realidad si no es a

través de lo infinito, del cual es la expresión limitada, es decir, provisional. Pues por el hecho de su limitación, lo finito no está unido al todo más que por el movimiento mismo de su propia superación, de su propia muerte, que es a su vez la superación del individuo por el todo. Lo infinito sólo se realiza y se despliega a través de la superación, la substitución de un ser finito por otro. El movimiento mediante el cual lo finito lleva en sí, dada su naturaleza, el principio de su propia destrucción es el movimiento mismo de la vida como totalidad.

Hacia 1800, la perspectiva histórica se vuelve, para Hegel, obscura. Después del Terror, el gran sueño helénico se ha desvanecido como un espejismo: ya no le parece posible que la totalidad social se halle directamente presente y actuante en cada individuo como lo estuvo para el ciudadano libre de la Polis. O la totalidad liquida la particularidad, como fue el caso, según el parecer de Hegel, de la época del Terror, o la red de intereses privados se interpone entre el individuo y el Estado, concediendo a la «sociedad civil», a través de la urdimbre de los apetitos y las codicias económicas enfrentadas, la dominación real sobre los individuos y el Estado, como atestiguan las corrupciones de los hombres de negocios del Directorio.

El Consulado y el régimen napoleónico constituyen, para Hegel, la solución de este problema: el Estado tomando por su cuenta los grandes intereses económicos e imponiendo un orden al caos de las competencias.

De esta forma, el Terror y su fracaso fueron la experiencia histórica y metafísica de la derrota de la

«virtud» abstracta. Esta experiencia condujo a Hegel a un cambio radical en su actitud respecto a la realidad burguesa. La Revolución Francesa y el cambio que en ella se produjo ejercieron su influencia tanto en el plano ideológico como en el político. En el plano ideológico se trata del juicio de Hegel sobre la evolución de las luchas internas de Francia. En el plano político se trata de las consecuencias prácticas que en Alemania tuvieron las guerras de la República francesa contra la intervención feudal y absolutista de los príncipes europeos. Estas dos series de influencias tendieron a apartar a Hegel de sus primitivas concepciones.

Analizando el primer aspecto, el de la evolución de la situación en Francia, tenemos que la reacción termidoriana y el Directorio fueron la revancha de la «sociedad civil», del hervidero de egoísmos en los que el «liberalismo», anarquía de las voluntades particulares erigidas a la altura de un principio, sólo expresa la pérdida del sentido del Estado.

Entonces, dice Hegel, se manifestó «la necesidad absoluta de un poder gubernamental. Napoleón lo instituyó bajo la forma de un poder militar y se colocó, a continuación, a la cabeza de este nuevo Estado como voluntad individual» (*Ph H*, p. 404).

Contra el Terror, triunfo abstracto del Estado, y contra el liberalismo, triunfo abstracto de los individuos, Hegel ve en la organización napoleónica del Estado el modelo de lo universal concreto, es decir, una monarquía que integra la particularidad de los intereses individuales con una universalidad concreta del Estado.

La «sociedad civil», es decir, la red de intereses privados en el régimen capitalista, está así integrada en el Estado como uno de sus momentos necesarios. Los

intereses privados, egoístas, desgarran la sociedad, pero Hegel, en lo sucesivo, renunciará a afrontar de forma revolucionaria este desgarramiento.

El segundo aspecto de la influencia ejercida en el pensamiento de Hegel por el desarrollo de la Revolución Francesa está unido a un problema político inmediato planteado al pueblo alemán por la transformación del carácter de las guerras de la Revolución Francesa. Defensivas en un principio, se convierten luego en agresivas. Primero revolucionarias y tendentes a liquidar las supervivencias feudales de los países vecinos, bases de agresión contra la joven República francesa, van convirtiéndose en guerras de conquista y de rapiña.

En Alemania, las consecuencias de las victorias de los ejércitos franceses son contradictorias: los espíritus más progresistas de Alemania esperan un cambio en la vida política y social. Hegel, al igual que Goethe, Schiller y Fichte, comparte esta esperanza. Pero la conquista francesa agrava la división nacional en Alemania, pues otorga a las fuerzas feudales absolutistas, en Austria y Prusia, una importancia cada vez mayor. La creación de un Estado unitario se convierte en una perspectiva con grandes posibilidades reaccionarias.

En Francia, la causa de la nación y de la libertad son una misma cosa. En Alemania, la victoria de la libertad significaba la destrucción de la nación, la victoria de la unidad nacional conducía a la destrucción de la libertad.

La decepción de Hegel es sumamente violenta después del Congreso de Rastadt (diciembre de 1797 - abril de 1799), el cual acaba con la primera guerra de coalición contra Francia. El Congreso de Rastadt le pareció un mezquino mercadeo por el cual el territorio alemán resultó amputado. Hegel escribió, en aque-

llos momentos, con amargura: «Los dirigentes de la gran nación han abandonado los más sagrados derechos de la humanidad al desprecio y a las burlas de nuestros enemigos. No conozco venganza comparable a la magnitud de su crimen».

Hegel va perdiendo confianza en el ideal revolucionario. ¿Cómo resolver el conflicto entre sus aspiraciones y el mundo real de su época? ¿Cómo puede el hombre, en cuanto individuo, realizar su exigencia humana de desarrollo de la personalidad en una sociedad cuya ley fundamental de expansión exige y exalta, por una parte, esta exigencia y, por otra, aplasta y degrada con toda su fuerza a la persona humana?

Esta gran contradicción domina, en lo sucesivo, la evolución del pensamiento hegeliano. Hegel tiene una consciencia demasiado lúcida y profunda de la realidad histórica y del movimiento real que la anima para predicar la evasión y la rebelión abstractas del romanticismo, y menos aún para exaltar el pasado o para exigir un «deber» sin relación con el ser.

Desdeñando toda ilusión, se vuelve hacia el *saber* y la *historia* para descubrir en ellos el secreto de la libertad y del desarrollo del hombre. El saber que le permitirá participar en la comprensión de la significación total del mundo, y la historia que le asegurará el desarrollo y las conclusiones necesarias.

Evocando la situación de su país y las rebeliones de su juventud, Hegel escribió: «Las siguientes páginas son la voz de un alma que, con contrariedad, se despide de aquella esperanza de ver surgir el Estado alemán de su insignificancia y que, antes de abandonar por completo esas esperanzas, querría una vez más recordar intensamente sus deseos cada vez más débiles y gozar aún, por última vez, en la débil fe de su realización» *(Verfassung des deutschen Reiches)*.

Hegel decide así, «siguiendo la corriente» (carta del 9 de febrero de 1797. *Briefwechsel,* I, p. 49), reconciliarse con el mundo real.

Su afirmación de la soberanía del hombre le había conducido, hasta entonces, a distinguir en la historia tres etapas fundamentales:

(*a*) la de la ciudad antigua, de esas repúblicas libres en las que el ciudadano se realiza totalmente;

(*b*) la del cristianismo, período de servidumbre en el que el individuo, replegándose sobre sí mismo, concibe la naturaleza y la sociedad como poderes extraños (alienados);

(*c*) la de la Revolución Francesa, que permite una reconquista de la libertad concreta del ciudadano antiguo al asegurar la particularidad de cada individuo.

Ahora Hegel, tras la experiencia de Termidor, el Directorio, las guerras de conquista del Consulado, el establecimiento del *statu quo* social en Alemania, sufre dolorosamente las contradicciones de su época.

Puesto que ya no se trata de una transformación revolucionaria de este mundo, hay que replantearlo desde dentro y, sin cambiar el orden o los desórdenes, encontrar en él las significaciones vivas que permitirán al hombre individual superar *en el pensamiento* la prosa mortificante de esta realidad, y vivir sin embargo en ella una vida humana. El problema político y social se convierte en problema filosófico y moral.

En Hegel se manifiesta toda la grandeza y todas las debilidades de su época, que es la de la Revolución Francesa, pero vista a través del prisma de la realidad alemana de esta misma época, en la que la burguesía alemana era incapaz de realizar este sueño.

De aquí se desprende la contradicción principal de la obra de Hegel: una exaltación teórica de la Revo-

lución Francesa que en la práctica se transforma en una justificación de la monarquía prusiana.

Las contradicciones históricas se encuentran transpuestas a un plano moral, religioso y finalmente filosófico; la tarea de la filosofía de Hegel es, pues, la de elevar hasta el concepto el sentimiento de desgarro, esta experiencia vivida de la contradicción y el dolor.

Éste es un tema definitivo en el pensamiento hegeliano: en la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (p. 139), Hegel proclama ya que «la supresión de la escisión está planteada como la tarea formal de la filosofía»; en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* plantea el problema en los mismos términos: se trata de alcanzar la «reconciliación», y esto sólo es posible «si la escisión está resuelta» (1.ª parte, p. 27).

Hegel toma de la teología cristiana sus temas fundamentales: Encarnación, Caída, Trinidad.

El Dios-hombre del cristianismo es, para él, el prototipo concreto de toda realidad viviente, es decir, de toda realidad que rechaza encerrarse en sí misma y que consiente en morir para devenir lo otro de sí, para realizar de esta forma mediante su muerte y su resurrección el paso de lo finito a lo infinito.

El espíritu finito es el espíritu infinito reconciliado: el hombre tomando consciencia de su divinidad y lo divino tomando en el hombre consciencia de sí mismo, éste es el contenido que Hegel trata de conceptualizar. Considera que la tarea de la filosofía consiste en restaurar la unidad y la totalidad originales del universo, desgarrado por el pecado y la caída.

La totalidad concreta, viviente, no puede alcanzarse más que a través del desgarramiento, la separación, el dolor. Aceptar el desgarramiento, la separación, el dolor, comprendiendo su necesidad e integrándolos en

la felicidad como uno de sus momentos, ésta es la problemática de Hegel. El cristianismo dará a esta actitud su justificación.

La posibilidad de una entera placidez después de un desgarro total es, para Hegel, lo esencial de la religión y lo esencial también de la filosofía, de la vida del espíritu.

La dialéctica de la vida nos arroja, mediante el movimiento de cada ser finito, en el infinito que lo supera. Este movimiento, mediante el cual se descubre la presencia viva del todo en cada parte y más allá de ella, es el espíritu. Lo dado, lo pasivo, el ser limitado, se convierte en un momento del todo, *deviene*.

Este mundo faustiano, como lo concebía Goethe, es esfuerzo incesante e incesante creación. Dios está presente y vivo en la muerte de cada ser finito. Mediante esta misma muerte se revela en un mundo en el cual el desgarramiento es la ley, puesto que lo absoluto no puede manifestarse como tal y no puede ser entrevisto más que a través de la muerte y la superación, a través del devenir de cada cosa. El movimiento y el «tormento» de las cosas son la imagen visible de lo invisible y constante génesis de Dios.

La tarea de la filosofía es entonces parecida a la de la religión: superar el desgarramiento y la separación. Lo que la religión expresa bajo las especies de la revelación y de la trascendencia, la filosofía lo traduce a pensamiento especulativo de una forma inmanente: todo está en Dios, Dios está en todo.

En este instante podemos replantearnos en su unidad los grandes momentos de la toma de consciencia, por parte de Hegel, del problema fundamental de su tiempo.

La Revolución Francesa vuelve a considerar, por vez primera desde los siglos de la cristiandad, el lugar del hombre como individuo en la naturaleza y en la sociedad.

La negación, en el pensamiento prerrevolucionario del siglo XVIII francés, del orden tradicional en todos sus aspectos—políticos, religiosos, económicos, sociales, estéticos, morales—ha dado al hombre la sensación de una vertiginosa libertad.

La Revolución Francesa es para Hegel la experimentación práctica de esta libertad. Espera de ella una respuesta a la pregunta que se planteaba desde su estancia en el seminario de Tübingen, a la pregunta que no han cesado de plantearse los hombres desde la conmoción del mundo feudal y de la visión religiosa del mundo que le correspondía: la libertad aparece en lo sucesivo al hombre bajo un doble aspecto: como el poder individual que puede rechazarlo todo y como la responsabilidad social que debe construir el futuro de todos.

El problema de Hegel estriba en reconciliar estos dos momentos de la libertad: la libertad que sólo puede realizarse totalmente en la sociedad (Hegel dirá: en el Estado), cuyo primer modelo se lo había proporcionado la Ciudad antigua, y la libertad basada en la singularidad personal, de la cual el cristianismo formuló una total exigencia.

El nuevo orden surgido de la Revolución Francesa, el orden de la burguesía y del capital vencedor del sistema feudal, manifestó, desde su victoria, las contradicciones fundamentales que constituirían en lo sucesivo el motor de su desarrollo; las que lo conducirían a su apogeo y a su decadencia.

El problema de Hegel nace en la experiencia vivida de estas contradicciones, de la necesidad de superarlas:

¿cómo encontrar una «reconciliación» inmanente de estas contradicciones?

Con un gran sentido de la realidad y de la historia, Hegel no quiere ni moderar estas contradicciones, ni someter a examen el régimen que las engendra, y que era en aquel entonces el único posible. No espera del exterior ninguna «salvación», pues no conoce más realidad que la que nace de los esfuerzos de la humanidad realizados a lo largo de su historia.

Para que el hombre conquiste a la vez la mayor libertad y la felicidad, para que se encuentre totalmente *en su casa* en el mundo que acaba de nacer, es preciso superar todas las contradicciones, pero no mediante el combate, puesto que el principio del nuevo orden no ha sido puesto en duda, sino por una racionalización total de lo real, por la toma de consciencia de la necesidad de la contradicción y de su racionalidad.

Sólo entonces el hombre superará la experiencia vivida del desgarramiento, de la angustia, de la pérdida de lo que él creía que era su centro y su esencia, su Dios, y sólo entonces alcanzará la sabiduría, el saber absoluto de la naturaleza y de la historia, el cual se identifica con el mismo acto de su creación y lo coloca en el lugar de Dios.

CAPÍTULO II

EL MÉTODO DE HEGEL

Cuando Hegel presenta su método como la conclusión de la empresa de sus predecesores, no deja nunca de recordar la fuente primera de esta «interioridad absoluta», de esta «autonomía del espíritu» con respecto al mundo natural y social, y que constituye el punto de partida de su pensamiento: la Reforma luterana. Esta conquista de la verdadera subjetividad, de la interioridad del espíritu, está en el origen de la liberación del hombre respecto a toda esclavitud y a toda «alienación». De esta manera se colocaba el fundamento de un monismo del espíritu que Hegel busca a tientas durante toda su juventud y que organiza en sistema tan pronto como consigue la total elaboración de su método.

Descartes es, para él, el «héroe» de la filosofía moderna que convierte el pensamiento puro en el principio de todas las cosas y en el que está contenida toda realidad objetiva. Pero este pensamiento es aún abstracto y no puede adquirir, sin recurrir a la experiencia, un contenido concreto.

Spinoza ha captado el pensamiento y el ser en su unidad. Su obra constituye «un punto crucial en la filosofía moderna». Pero concibe la substancia de una forma muy pobre, ignora la negación de la negación, y, en consecuencia, la subjetividad y la personalidad. Su método, tomado de las matemáticas, permanece exterior al Ser concreto y no puede expresar lo real en su totalidad viviente.

La mónada pensante de Leibniz devuelve sus derechos a la individualidad y al dinamismo de la subs-

tancia. Pero no llega a unir el momento de la multiplicidad y de la pasividad de las mónadas, unas en relación con las otras, con el momento de su interioridad y de su actividad. Entonces se ve obligado a recurrir a Dios para superar esta contradicción y establecer la armonía: «Dios se convierte en una especie de arroyo por el que desaparecen todas las contradicciones» (*H Ph*, III, 2, C, 1).

El verdadero principio especulativo sólo sería descubierto por Kant y formulado totalmente por Fichte. El principio de la soberanía del pensamiento humano en la naturaleza y en la sociedad fue planteado en la práctica por la Revolución Francesa y en la teoría por Kant. Contra la antigua metafísica y contra el empirismo que tienen la común característica de su dogmatismo, de partir de «datos» (de la razón o de los sentidos), Kant tuvo el mérito esencial de despertar la consciencia de la interioridad absoluta y de rechazar absolutamente «el dejar actuar y prevalecer en ella un elemento cualquiera que tenga un carácter de *exterioridad*» (*Enc*, § 60). De esta forma, el espíritu ha tomado consciencia de sí mismo, y es por ello por lo que Hegel considera la filosofía de Kant como «la base y el punto de partida de la filosofía moderna alemana» (*L*, I, p. 80). Pero por el mismo hecho de haber planteado este principio fundamental de la soberanía absoluta del pensamiento, hace más escandalosa la incongruencia de no ver en las categorías más que una «forma exterior» que no nos permitiría penetrar en el corazón de las cosas.

Fichte no logró liberarse de este subjetivismo primario que niega al hombre el conocimiento de la naturaleza y de Dios. Continuando la obra de Kant, que sentaba las bases de un método de construcción *a priori*, y partiendo de la idea kantiana de que el pensa-

miento es activo, productivo, y que no puede comprender más que lo que ha hecho, Fichte tuvo el mérito, reconocido por Hegel, de ser el primero en concebir el verdadero método filosófico: el de la construcción especulativa, que parte del espíritu y progresa de negación en negación al oponerse su contrario y superarlo.

Este método fue extendido por Schelling a toda la naturaleza, al aplicar un esquema exterior a las cosas, en virtud de analogías arbitrarias. Hegel dijo encarecidamente que Schelling ha «sustituido el concepto por el *anti-método* del presentimiento y el entusiasmo» (*F*, p. 33).

Hegel piensa que no se puede partir de la materia para obtener de ella la consciencia, ni de la pura consciencia de sí para obtener la materia. Más allá del materialismo mecanicista y del idealismo subjetivo, Hegel busca en las perspectivas del idealismo objetivo un método que capte la totalidad de lo real.

La identidad del sujeto y del objeto debe ser establecida de tal forma que cada uno pueda llegar a ella: hay que demostrar que está en la naturaleza de lo subjetivo el transformarse en objetivo y que lo objetivo debe transformarse en subjetivo.

Lo absoluto debe ser entendido concretamente:

1. *Como sujeto*, es decir, como poder espontáneo de diferenciación y de realización.

2. *Como resultado*, es decir, como un ser viviente que sólo se realiza al final por el conjunto de su desarrollo.

No puede, pues, manifestarse «inmediatamente» en una intuición intelectual que exija una inspiración privilegiada o excepcional. La identidad del sujeto y del objeto no está en el inicio, sino en el fin. Exige una demostración rigurosa: la *Fenomenología del es-*

píritu nos iniciará a las etapas que la consciencia debe atravesar para alcanzar el saber absoluto.

Esta superación de la tradición filosófica fue posible gracias al nivel de desarrollo alcanzado por las ciencias en la época de Hegel. Esta es precisamente la segunda fuente de su método.

Los materialistas franceses del siglo XVIII basaban sus análisis filosóficos en una ciencia puramente mecanicista, debido a que solamente la mecánica había llegado a un alto grado de desarrollo. Los fenómenos de la vida, tanto en el animal como en el hombre, eran explicados a partir de modelos mecánicos. Ni la misma filosofía superó apenas este nivel de explicación: las anticipaciones de Diderot respecto a la evolución de las especies, la concepción de la naturaleza como totalidad orgánica en Robinet no son aún más que intuiciones confusas sobre una realidad todavía no explorada.

Sin embargo, Hegel dispone ya de nuevos elementos: Kant y Laplace han formulado sus hipótesis sobre la formación del sistema solar, Lamarck—después de Buffon y Geoffroy Saint-Hilaire—ha elaborado la idea central del transformismo, Lavoisier ha extirpado de la química las teorías de la flogística, Goethe —cuya visión del mundo ejerció una profunda influencia en el pensamiento de Hegel—ha dado forma lírica a la idea de la unidad orgánica de la naturaleza, ha buscado con el método del «fenómeno originario» las formas fundamentales capaces de producir, por metamorfosis, todas las demás formas, dando así cuerpo a la noción de un pensamiento orgánico, de un concepto que no sería una abstracción, sino un germen vivo en el corazón mismo del concepto.

Las mismas matemáticas y la física han tomado otro rumbo: las matemáticas deben levantarse al nivel de las nuevas exigencias de la física, que revela cómo la naturaleza es mucho más compleja de lo que podía creerse medio siglo atrás. El estudio de las perturbaciones en la mecánica celeste, de la propagación de los movimientos (cuerdas vibratorias, tubos sonoros, propagación del calor) condujo al empleo de nuevos instrumentos matemáticos (ecuaciones de derivadas parciales, funciones discontinuas, etc.) en los que las operaciones tradicionales del cálculo infinitesimal no podían aplicarse mecánicamente. En su *Lógica,* Hegel se refiere explícitamente, en varias ocasiones, a los trabajos de matemáticos contemporáneos, principalmente a las *Reflexiones sobre la metafísica del cálculo infinitesimal* de Lazare Carnot, aparecidas en 1797, y a la *Teoría de las funciones analíticas* de Lagrange, aparecida también en 1797.

En cuanto a las ciencias humanas, la Revolución Francesa renovó profundamente la concepción misma de la historia y dio sentido al devenir de las sociedades, a sus contradicciones y a sus crisis.

Se manifiesta claramente que la racionalidad de la naturaleza, y menos aún la de la historia, no puede reducirse a un modelo único e inmutable. La naturaleza cambia. El mundo tiene una historia. Van creándose continuamente nuevas formas. La creación es un mito. No hay civilización eterna o ideología definitiva.

La teoría del desarrollo, la dialéctica concreta de la naturaleza, de la historia y del pensamiento, no puede ser todavía elaborada en su totalidad; el desarrollo de la termodinámica y el fundamento científico de la teoría de la evolución le aportarán elementos decisivos.

Pero Hegel puede superar ya las concepciones me-

canicistas y metafísicas de sus predecesores y formular, aunque bajo unas formas especulativas, algunas de las grandes leyes del devenir.

Dos elementos nuevos, dos características generales, que condicionan el desarrollo de todas las ciencias de la época, han contribuido poderosamente a la elaboración del pensamiento dialéctico. Éstas son la idea de que la naturaleza no puede ser concebida sin movimiento, la de que el movimiento es inseparable de la materia, y la idea de totalidad orgánica y de vida.

La idea central de Goethe de que el universo es un organismo, es una de las principales conquistas del estudio científico del devenir concreto. El concepto de totalidad domina en lo sucesivo en las ciencias naturales y sociales. Si Lessing proclama que nada en el mundo está aislado, Herder por su parte aborda la historia con un espíritu similar.

Cuando Hegel, en su juventud, resumía su programa con esta fórmula: «pensar la vida», definía a la vez la intuición central de su obra. La idea del devenir concreto y del desarrollo, la de la totalidad orgánica, la de la contradicción, la del cambio cualitativo, son expresiones del fenómeno de la vida. Hegel se inspirará en estos temas para concebir la naturaleza, la historia y el pensamiento como un organismo que realiza progresivamente sus diversos aspectos, sus diversos momentos.

Concebir la vida de la sociedad como la de un organismo tiene, por otra parte, una determinada significación histórica y política. Aquí descubrimos la tercera fuente del método hegeliano: las condiciones históricas y políticas de su época han determinado en gran medida, debido a la naturaleza de los problemas planteados, la naturaleza del método adecuado para resolverlos.

Hegel realizó esta tarea con una clara consciencia de sus objetivos y de su método.

En primer lugar rechaza la utopía. Combate la idea de que «la prueba de un pensamiento libre radique en el no-conformismo». Condena los desordenados entusiasmos que tienden «a disolver en la exaltación del ánimo... esta rica articulación íntima del Estado, su arquitectura racional, que, por la distinción muy clara de las esferas de la vida pública y de su legitimidad respectiva, por el rigor de la medida que mantiene cada pilar, cada arco, cada contrafuerte, hace nacer la fuerza del todo de la armonía de sus miembros». Estigmatiza «la libertad del vacío ... tanto político como religioso, el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente» (*FD*, prefacio, p. 25).

Contra lo arbitrario de las preferencias subjetivas, Hegel estima que la filosofía, puesto que es «el fundamento de lo racional, es la inteligencia del presente y de lo real y no es la construcción de un más allá que sabe Dios dónde se encontraría ... Se trata de reconocer en la apariencia de lo temporal y de lo pasajero la substancia que está inmanente y lo eterno que está presente ... descubrir la pulsación interior y sentirla latir hasta bajo su apariencia exterior ... Así, nuestro tratado, al ofrecer la ciencia del Estado, no quiere ser más que un intento de concebir el Estado como algo racional en sí ... Concebir lo que es es la tarea de la filosofía, pues lo que es es la razón ... Reconocer la razón como la rosa en la cruz del sufrimiento presente y regocijarse con ella es la visión racional y mediadora que reconcilia con la realidad» (*FD*, prefacio, páginas 33-35).

Henos aquí ante el objetivo perseguido, ante la naturaleza del problema que hay que resolver y, por tanto, ante lo que determinará el método que corres-

ponda. Se trata de una justificación del orden establecido, de una dialéctica de justificación, y no, como en el caso de Marx, de una dialéctica de superación. Para uno el presente es un resultado, un punto de llegada. Para el otro el presente es un punto de partida.

Hegel se asignó como tarea encontrar un método capaz de justificar lo real en su totalidad (y, por tanto, en sus contradicciones mismas) y en su conclusión. La dialéctica especulativa de Hegel tiene como finalidad «pensar la vida», es decir, probar que el mundo es enteramente la obra del espíritu, hasta en lo que aparentemente contradice las exigencias mismas del espíritu.

Cuando la burguesía triunfante ha instaurado, con Napoleón, su orden sólidamente no puede ya darle justificaciones basadas únicamente en la historia, pues tales justificaciones serían peligrosas: establecerían al mismo tiempo la necesidad del orden actual y la necesidad de su superación.

Hegel es perfectamente consciente de este peligro y por ello, aunque reconoce los méritos de este método, rechaza finalmente su principio.

Montesquieu concibió la idea de la necesidad histórica no considerando las leyes abstractamente, sino como elementos de una totalidad. Pero se contentó con establecer una necesidad histórica y no una necesidad racional. Ahora bien, como subraya Hegel, «llega a esta legitimación por la historia cuando confunde la génesis temporal con la génesis conceptual de hacer inconscientemente lo contrario de lo que ella pretende. Cuando una institución nace, en unas circunstancias determinadas, totalmente necesaria y adaptada, y llenando así el lugar que el punto de vista histórico exige, entonces, *si se generaliza este tipo de justificación*, se produce lo contrario, pues, puesto que

las circunstancias no son ya las mismas, la institución ha perdido su sentido y su derecho» (*FD*, p. 41).

Hegel es plenamente consciente de que las justificaciones de los métodos válidos en el período prerrevolucionario para suprimir las instituciones feudales se vuelven peligrosas en el período de instalación y estabilización del nuevo régimen. Solamente un método especulativo, idealista, dará las justificaciones necesarias. En las últimas páginas de su *Lógica*. Hegel dice que el método dialéctico es «la aspiración mayor [del espíritu] de reencontrarse y reconocerse a sí mismo y por sí mismo en todo». Es, pues, la apropiación del mundo por la razón.

Éste es el secreto de la gran inversión idealista realizada por Hegel y de la cual su *Filosofía del derecho*, como ha señalado Marx, nos da a la vez las razones profundas y el mecanismo.

Al comentar el párrafo 262 de esta *Filosofía del derecho*. Marx recuerda que si, en la realidad, «la familia y la sociedad civil son los presupuestos del Estado, son, propiamente hablando, activos; *en la especulación es todo lo contrario* ..., actúan a causa de la idea real, no es su propia vida lo que las une y hace de ello un Estado, es, al contrario, la vida de la idea lo que las ha hecho ... La condición se erige como si fuese lo condicionado, lo determinante como lo determinado, el productor como el producto de su producto ... El hecho que sirve de principio no es concebido como tal, sino como resultado místico. Lo real se convierte en fenómeno, pero la idea no tiene más contenido que este fenómeno ... En este párrafo se encuentra depositado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general» (Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*).

A consecuencia de esta invasión idealista, la exis-

tencia particular, empírica, del Estado (y de cualquier cosa) se encuentra «deducida» de la idea, colocada por ella.

La construcción especulativa del Estado no es más que un capítulo de la Lógica, la realización más alta de la libertad... en nombre de la cual Hegel «deducirá» imperturbablemente el título hereditario y multitud de instituciones de este tipo.

La correcta comprensión de esto exige primero el rechazo de las concepciones prerrevolucionarias de Rousseau, del «derecho naural» y del *Contrato social,* según las cuales el Estado emanaría de un pacto realizado entre los individuos que lo componen. El error de Rousseau y de Fichte, según Hegel, está en haber concebido la voluntad como voluntad individual y «la voluntad general, no como lo racional en sí y para sí de la voluntad, sino como la voluntad común resultado de las voluntades individuales que son *conscientes* (*FD,* § 258, R).

De ello se desprenden las consecuencias destructoras del carácter «divino» del Estado, de su autoridad y de su «majestad absoluta».

A este desorden opone su concepción especulativa del Estado: «Es el espíritu inmanente y la historia —la historia no siendo más que su historia—los que han hecho y hacen las constituciones» (*Enc,* § 540 R).

Lo que coloca una constitución fuera del alcance de las acciones individuales o colectivas, con una resistencia similar al antiguo «derecho divino», y señala estrictamente a cada uno sus deberes es la moral objetiva, «que, situándose por encima de la opinión y la buena voluntad subjetivas, es el sostén de las leyes y de las instituciones que existen en sí y para sí» (*FD,* § 144).

La historia ha llegado, con el orden napoleónico y

la toma de consciencia hegeliana de este orden, a su realización final: lo real es racional y lo racional es real. Con este axioma no se glorifica todo, pero en lo sucesivo cualquier cambio fundamental no es posible y, por tanto, tampoco es legítimo.

La total justificación de la realidad exige que la contradicción sea integrada por la razón como uno de sus momentos. La contradicción se convierte en el problema central del método.

Los mayores escritores de esta época han dado testimonio de esta contradicción. Balzac, en la *Comédie humaine* y principalmente en las *Illusions perdues,* presentó las consecuencias humanas del desarrollo del maquinismo. Goethe, en su *Wilhem Meister* y en su *Fausto,* expresó con incomparable fuerza el carácter trágico de estas contradicciones en la conciencia de los hombres.

Hegel, que es plenamente consciente de estas contradicciones y de esta tragedia, se esfuerza por integrarlas en su sistema total. No se extiende, como algunos románticos, en jeremiadas acerca de la desdicha. No maldice el progreso técnico. No opone a las formas capitalistas, burguesas, del desarrollo histórico, la nostalgia de una Edad Media feudal idealizada y poetizada. No cae tampoco en la utopía, en un sueño en el que lo bueno del progreso sería opuesto abstractamente y de una forma meramente moral a las consecuencias que necesariamente se desprenden de las leyes fundamentales del régimen. Hegel no busca ninguna evasión, ni en un pasado lírico ni en un futuro utópico. Hegel no acepta una oposición abstracta entre lo ideal y lo real. Trata de extender lo presente, lo real, en su totalidad y en su necesidad. Percibe claramente cómo el desarrollo ineluctable del capitalismo crea a la vez las condiciones de un desarrollo sin

precedentes del hombre y las condiciones del aplastamiento de millones de hombres.

Como no supera, ni puede superar, al principio del siglo XIX, este horizonte sin caer en la utopía, considera que esta contradicción es eterna y eterna su superación.

Lo trágico forma parte, para él, de la condición humana. Pero no es más que un «momento» de la realidad, un momento no en el sentido histórico, sino en el sentido ontológico. Este «momento» no puede ser abandonado detrás de nosotros, puesto que forma parte de nosotros. Es el «reino animal del espíritu» descrito por Hegel en la *Fenomenología del espíritu,* con su individualismo radical, es la selva de los enfrentamientos de todos contra todos, el mundo balzaquiano de la riqueza y la ambición.

Hegel integra este momento en su concepción de conjunto de la sociedad y en su sistema. Todas las contradicciones son superadas en la síntesis final, es decir, en la realidad, mediante el Imperio napoleónico y en el pensamiento mediante el saber absoluto hegeliano.

«He visto al Emperador a caballo—he visto la Razón a caballo», escribía Hegel a raíz de la batalla de Jena.

Para Hegel, el Imperio universal y homogéneo de Napoleón es la realización de la Razón sobre la tierra.

Incluso cuando Napoleón caiga, Hegel considerará que el orden que ha instaurado, conclusión de la obra de la Revolución Francesa, triunfará inevitablemente en todo Estado moderno. Es este orden el que cree encontrar incluso en la monarquía prusiana y del cual dará la fórmula idealizada en su *Filosofía del derecho*: «El principio de los Estados modernos tiene el poder y la profundidad de dejar al principio de la

subjetividad realizarse hasta el extremo de la particularidad personal autónoma y a la vez de conducirla a la unidad substancial y mantener así esta unidad en este principio mismo» (*FD*, § 260).

De esta forma resuelve definitivamente Hegel el problema que se había planteado en su juventud a propósito de la «Polis» antigua; el problema de la armonía del individuo y la sociedad, el de la parte y el todo, problema que se había complicado cuando intentó integrar en esta totalidad, como uno de sus términos, la subjetividad del individuo, que con el cristianismo había tomado un valor absoluto. El desarrollo anárquico de la «sociedad civil», es decir, de la esfera económica de los intereses privados rivales y de las ambiciones personales en competencia, había hecho aún más difícil la solución del problema. El Estado napoleónico suministró, sin embargo, el modelo de esta superación de las contradicciones, del cual el saber absoluto de Hegel constituiría a la vez la justificación y la transposición especulativa.

El concepto clave del método hegeliano es el de totalidad.

Desde la primera página del «Prólogo» de su *Fenomenología del espíritu,* al evocar Hegel el carácter necesariamente sistemático de la filosofía, toma como analogía el organismo vivo: «La anatomía—conocimiento de las partes del cuerpo consideradas aparte de sus relaciones vitales» (p. 7) no nos permite poseer la cosa misma. «Es únicamente como ciencia, o como *sistema,* que el saber es efectivamente real, y es únicamente así que puede ser presentado» (p. 18).

Pero la totalidad, en el sentido dialéctico o hegeliano del término, no es una armonía simple, sino la sín-

tesis de la unidad y de la negatividad. En ella el Ser se reafirma en su identidad después de haberse negado a sí mismo. El método expresa esta estructura de la totalidad orgánica del ser: «El método no es sino la estructura del todo presentada en su esencialidad pura» (p. 32).

Esta totalidad orgánica no puede concebirse de una forma estática, puesto que está en movimiento, en devenir; vive.

El «Todo» de la realidad no viene, pues, expresado únicamente por su resultado final, ni por las etapas del desarrollo por las que ha llegado a él, ni por el impulso inicial que lo ha conducido hasta allí, sino por el conjunto de estos «momentos» de una totalidad orgánica viviente. «En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí» (*F*, p. 8).

Todo conocimiento real debe pasar por tres momentos: por el de lo inmediato o de lo universal abstracto, después por el de su negación, que es reflexión, mediación, y por el de la totalidad concreta, de lo universal concreto, es decir, del resultado que conserva y contiene en sí el momento de la negación, de la reflexión, de la mediación.

Decir que el método del conocimiento es dialéctico es decir que no hay conocimiento inmediato. Es negar no tan sólo la posibilidad de poseer la verdad mediante una intuición sensible y directa, sino también la posibilidad de poder alcanzar la verdad mediante un concepto aislado. Lo característico del método dialéctico

es expresar tanto la imposibilidad de la intuición sensible directa como la del aislamiento absoluto de un concepto.

Este doble rechazo se basa en la consideración de la naturaleza misma del ser por conocer. Si el mundo constituye una totalidad orgánica y si cambia como un ser viviente, cualquier concepción estática y conclusa de su conocimiento, cualquier corte de la intuición sensible o del entendimiento abstracto son ilegítimos; no pueden darnos un conocimiento real del ser, de la misma manera que un cubo de agua sacado del río no nos permite estudiar la corriente.

Sin embargo, esta última metáfora es inadecuada, puesto que uno de los rasgos más importantes de la concepción hegeliana de la dialéctica consiste en exigir, para que un saber absoluto sea posible, la finalización del movimiento mediante el cual el Ser se constituye.

En efecto, si una intuición sensible o un concepto no pueden tomar todo su sentido y contener una verdad si no es en sus relaciones con el todo, no podrá haber ninguna verdad absoluta si el Todo no está concluido. El fin de la historia es la primera condición para la posibilidad de una verdad absoluta.

De esta forma, sólo a través de la circularidad puede Hegel dar un fundamento a su criterio supremo de la verdad. «Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin» (*F*, p. 16).

Esta noción de circularidad es indispensable para justificar el método del desarrollo del sistema hegeliano, que es a su vez para sí mismo su propia prueba. En efecto, si existe una totalidad completa, acabada, de los conceptos y de las cosas, se puede partir de cual-

quier lugar, pues «este punto de vista que parece *inmediato* debe, en el interior de la ciencia [es decir, del sistema, R.G.], convertirse en el *resultado* y hasta en el último resultado; en éste alcanza de nuevo su principio y vuelve a sí misma. De esta manera la filosofía aparece como un círculo que vuelve sobre sí mismo» (*Enc*, § 17).

A través de las últimas páginas de la *Lógica*, dedicadas a la «Idea absoluta», muestra cómo esta noción de circularidad es la clave de bóveda de su método, de su dialéctica especulativa: «El método de la verdad sabe que el principio no es perfecto porque es principio, pero sabe también que esta imperfección es una necesidad, puesto que la verdad no es más que el retorno a sí a través de la negación de lo inmediato... En razón del método que acabamos de describir, la ciencia se presenta como un círculo cerrado sobre sí mismo...» (*L*, p. 581).

Esta concepción concede un carácter finalista a la dialéctica hegeliana. Su motor es la finalidad, y la contradicción sólo toma su sentido en función de esta finalidad. Sólo se puede comprender la historia del desarrollo al conocer su fin. Todo el desarrollo está ya contenido en el origen, pues el comienzo es ya totalidad concreta, y lo que aparece en él como contradictorio, como contradicción motriz, no es en realidad más que la imposibilidad de este principio u origen, o de esta realidad inmediata, de bastarse a sí mismos. Pero esta insuficiencia sólo existe y se manifiesta en referencia a la totalidad. En efecto, en relación con el todo, cada momento es abstracción, y como tal es insuficiente.

Desde el principio ello es así en la *Lógica* de Hegel. El ser y la nada no existen como tales para constituir por síntesis el devenir, sino que, al contrario, el de-

venir es la primera realidad concreta, en cuyo interior el ser y la nada aparecen como abstracciones en su insuficiencia y en su contradicción.

«Al ir al fondo de las cosas, se encuentra todo el desarrollo incluso en su origen» (*L*, I, p. 54). Y se le encuentra porque en realidad la totalidad concreta, en vez de ser *construida* a partir de términos abstractos, insuficientes y contradictorios, y que están en movimiento a causa de su propia contradicción, de su insuficiencia y de su abstracción, es, al contrario, el fin que llama para sí a todo el devenir y que por su presencia, ya en acción desde el principio, pone de manifiesto la abstracción, la insuficiencia, la contradicción de cada término.

En resumen, esta concepción de la totalidad, obra maestra del método dialéctico hegeliano, implica:

(*a*) un mundo *concluido*, una historia acabada o de la que se perciba el fin;

(*b*) que conozcamos este fin, sin lo cual la circularidad necesaria para la existencia de una verdad absoluta no se realiza.

Con esta doble condición, la realidad puede ser visible a la razón, puesto que en su fondo ambas son idénticas.

Ésta es la segunda característica fundamental del método hegeliano; es decir, el método no es exterior al objeto.

El método no es únicamente un medio para llegar al conocimiento, un instrumento exterior. El método es la razón que se reencuentra y se reconoce a sí misma a través de cualquier cosa. El método es el concepto que toma consciencia de la identidad de su significación subjetiva y de su realidad objetiva.

Aquello a lo que Hegel llama la «seriedad» de la vida es la penetración en la experiencia de la cosa

misma. La dialéctica no es sólo la vida del pensamiento, sino también la vida de la naturaleza y de la materia en todos sus grados de complejidad.

El método tan sólo alcanza totalmente su objetivo cuando no hay nada extraño a la razón misma; ni transcendencia de Dios, ni exterioridad de las cosas.

Hegel opone su método tanto a la metafísica como a las matemáticas.

En la metafísica tradicional cada cosa tenía sentido por su dependencia respecto a un Dios transcendente: «El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo» (*F*, p. 11).

«En el conocimiento matemático la reflexión es una operación exterior a la cosa» (*F*, p. 29). Esto se debe en primer lugar a la naturaleza de su objeto que es la magnitud, lo espacial, de una manera general la cantidad, a lo cual no puede reducirse el Ser. Este saber es, pues, abstracto y formal; es un conocimiento de entendimiento que sólo se refiere a un aspecto, a un momento abstracto del Ser. Esto se traduce, desde el punto de vista del sujeto que conoce, en la ausencia de finalidad en la demostración matemática.

Este método matemático exterior a la cosa no conviene, pues, más que a objetos abstractos, mientras que en filosofía «el método es la consciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido» (*L*, I, p. 70).

Hegel reprocha con ironía a Kant el haber querido examinar el valor de nuestro poder de conocer antes de conocer: es, dice, querer aprender a nadar sin echarse al agua. Empresa contradictoria, pues la crítica, o el conocimiento del conocimiento, ya es un conocimiento, y por ello estamos encerrados en un círculo vicioso.

Es, en efecto, arbitrario pretender, partiendo de cual-

quiera de nuestros conocimientos, distinguir lo que en él es subjetivo y lo que existe independientemente de todo conocimiento (y de lo cual, por definición, nada podemos decir). La noción de «cosa en sí» es absolutamente vacía y fantástica: pretende expresar la realidad cuando se la vacía de todo lo que sabemos de ella.

Esta pretendida separación entre el contenido de la consciencia y su forma condujo ya a los lógicos dogmáticos a «suponer que la materia del conocimiento existe como un mundo acabado, en sí y para sí, fuera del pensamiento, que éste por sí es vacío y que se añade como una forma extrínseca a aquella materia, se llena de ella, y solamente entonces adquiere un contenido y se convierte así en conocimiento real» (*L*, I, p. 59).

El contenido no es nunca un «dato» aislado; el concepto y su materia, lo subjetivo y lo objetivo están íntimamente unidos en nuestra consciencia; no pueden ser despegados el uno del otro y separados si no es por abstracción. En lugar de concebir un mundo acabado sin él, el pensamiento no puede partir más que de una totalidad inmediata todavía confusa, y alzarse por encima de esta inmediatez al descubrir poco a poco las relaciones que unen los diversos momentos de esta experiencia. Entonces es cuando reconocemos la objetividad de la experiencia misma, la unidad profunda del sujeto y del objeto, el movimiento de las cosas en el movimiento de los conceptos.

El paso del conocimiento inmediato a la Idea se describirá con todos sus momentos sucesivos en la *Fenomenología del espíritu*. Al término de esta iniciación metódica al saber absoluto, la consciencia será «sumergida en la materia, procediendo según el movimiento propio de esta materia ... El conocimiento cien-

tífico exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él» (*F*, p. 36).

Hegel considera que el objetivo principal de su obra filosófica es realizar la tarea que Aristóteles asignaba a la filosofía: «dejar actuar en sí a la Cosa» (*Enc*, § 577). En las últimas líneas de su *Enciclopedia* lo recordará solemnemente.

La libertad encuentra ahí su expresión más alta y divina. El saber absoluto no forma sino uno con el acto de la creación.

El movimiento de la ciencia es dialéctico porque reproduce la dialéctica de la realidad. Lo verdadero es a la vez concepto realizado y realidad concebida. El concepto es indivisiblemente movimiento de la cosa y acto de comprenderla. El concepto «es el objeto, el producto y el contenido del pensamiento, es la cosa en sí y para sí, el *Logos*, la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas» (*L*, I, p. 51).

La dialéctica no es, pues, solamente la reproducción en el pensamiento del ritmo de desenvolvimiento de la totalidad orgánica; es ese desarrollo mismo. No es la reproducción del mismo; es la producción.

El mundo es la obra del espíritu, o más bien es espíritu. Hegel no vacilará en definir el contenido de su *Lógica* como «una representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (*L*, I, p. 66).

Esta ascensión a la vida de Dios es un rasgo fundamental del método hegeliano.

«La vida de Dios» y «el conocer divino» son expresiones imaginadas para traducir la idea principal del idealismo objetivo de Hegel. «Aprehender y expresar lo Verdadero, no como *substancia*, sino como *sujeto*» (*F*, p. 16).

Esta fórmula resume toda la filosofía de Hegel. Lo propio del idealismo objetivo, en general, consiste en creer que las ideas tienen una existencia objetiva. Pero Hegel no sólo presta a las ideas la existencia, sino el devenir y la vida.

El «sujeto» no es el «Yo» del idealismo subjetivo de Fichte, por ejemplo; más bien es Dios. El pensamiento no es un fenómeno subjetivo, es una realidad objetiva.

El «sujeto» así definido es el punto de partida y también el término de la filosofía hegeliana, la primera y última palabra.

En primer lugar es libertad.

Podemos definir esa libertad por oposición a lo que Hegel llamaba en su juventud la «positividad».

La libertad es lo contrario del «dato», ya se trate de ese «dato» que constituye la exterioridad de las cosas como de ese «dato» que constituiría la trascendencia de Dios. La libertad es la inmanencia pura, el surgimiento puro del Ser. Se identifica con lo infinito, puesto que lo finito es el «dato» (la positividad). Esta libertad implica tres momentos esenciales:

1. El momento de la separación respecto de todo dato, de todo finito. Es el momento de la abstracción. Momento indispensable, pues el pensamiento «gana en independencia y autonomía» (*L*, I, p. 45).

2. El momento de la determinación, por el cual el pensamiento, después de haberse abstraído de todo contenido, se fija un cierto objetivo o un cierto fin, es decir, se dicta una ley. Este segundo momento es la negación del primero, pues, al darse las determinaciones del ser, la consciencia «se refiere a él como a algo exterior» (*Enc*, § 114).

3. El momento de la especulación, que es síntesis de los dos primeros. Los dos primeros no son más

que abstracciones, el uno como lo universal abstracto, el otro como lo particular aislado. Este tercer momento es el de la negación de la negación, es el retorno a lo universal, pero a lo universal concreto, el que lleva en sí la negatividad y las determinaciones.

Hegel, en el texto en que se refiere a estos tres momentos de la libertad—la infinitud abstracta, lo finito, lo infinito real—, considera que con ello llegamos al «corazón de la especulación, de esta fuente última de toda actividad, de toda vida y de toda consciencia» (*FD*, § 7).

En ello, en efecto, se afirma el principio de la dialéctica especulativa: «El espíritu es la causa del universo» (*Enc*, § 8, R).

Este espíritu es actuante. El saber absoluto es indivisiblemente conocimiento y acción. Su acto creador es conocimiento, su conocimiento es productor de su objeto.

«La acción traslada el sujeto al objeto». Es ésta la que expresa lo infinito bajo la forma de lo finito, y da vida a los seres finitos empujándolos constantemente a franquear su límite. Este movimiento, por el que lo finito supera su límite, lleva la volición a sí misma, a su infinitud.

El motor de esta dialéctica, tanto en el seno del ser como en el pensamiento, es la contradicción, alma del método.

El espíritu que encuentra en sí mismo su propia negación, su propio límite, que lo enuncia y lo supera, es la tercera característica fundamental del método hegeliano.

La contradicción es el concepto central del método, de la lógica hegelianos.

Decir que esta lógica (que al mismo tiempo es una ontología) está basada en la contradicción significa, en la perspectiva hegeliana, que es una lógica de la relación, una lógica del conflicto, una lógica del movimiento, una lógica de la finalidad.

Éstos son los principales aspectos de una lógica que estudia las relaciones reales que se desarrollan en una totalidad orgánica.

La dialéctica es una lógica de la relación. En su forma más simple, lo negativo es lo otro; la contradicción es la relación.

Para Hegel, el mundo constituye un todo y la verdad es la reconstrucción de ese todo. Luego, toda relación real es contradicción, cada parte no puede definirse más que por su relación con el todo, cada cosa es todo lo que no es. La fórmula de Spinoza: «Omnis determinatio est negatio», adquiere un sentido mucho más rico en la concepción de Hegel, que concibe el mundo como una totalidad orgánica.

«Una cosa existe en sí y al mismo tiempo es su propia carencia o negativo» (*L*, II, p. 740). Lo finito y lo infinito son partes, momentos de un mismo universo, y por ello existe entre cada una de las partes, entre cada cosa finita y las demás un vínculo de determinación recíproca en el interior del todo. Si se pregunta qué son las cosas «en sí», señala Hegel, no hay respuesta posible a esta pregunta, porque toda cosa es a la vez «en sí» y «para los otros», en una relación con alguna cosa y en principio con todas las cosas: es la relación con todas las condiciones de las que depende. Hay reciprocidad entre lo positivo y lo negativo: «Al ser cada uno por sí, y no ser lo otro, cada uno aparece en lo otro y sólo es en tanto que lo otro» (*Enc*, § 119).

Este condicionamiento recíproco de las cosas da

nacimiento a sus «propiedades»: el peso y el calor ilustra esta idea. «La cualidad no se convierte en propiedad más que cuando se revela, *en una relación exterior,* como determinación inmanente» (*L,* I, p. 148). Esta idea primordial de la dialéctica hegeliana será retomada por Marx en *El capital*: «Las propiedades reales de una cosa no hacen más que confirmarse en sus relaciones exteriores en lugar de desprenderse de ellas».

No sólo es imposible *concebir* una cosa absolutamente aislada, desprendida de toda relación con cualquier cosa, ya se trate de nuestro espíritu o de lo que sea, sino que nada parecido a ello puede existir. Lo finito y su contingencia sólo tienen sentido y realidad en relación con lo infinito y lo necesario, a los cuales retornan. Toda cosa, tanto en la naturaleza como en el pensamiento, exige la existencia de su contrario, de lo que ella no es, de lo otro respecto a ella, que es su correlativo necesario.

«Entre lo Finito y lo Infinito hay determinación recíproca; lo Finito es finito sólo en relación con el deber ser, o sea, con el Infinito, y el Infinito es infinito sólo en relación con lo Finito. Son inseparables y al mismo tiempo son absolutamente "otros" uno frente al "otro"; cada uno tiene su otro en el mismo; y así, cada uno es la unidad de sí y su "otro", y es una existencia en su determinación de *no ser* lo que es ella misma ni lo que es su "otro". Esta determinación recíproca que se niega a sí misma y a su negación constituye lo que se presenta como el progreso al infinito ... Este progreso, por lo tanto, es la *contradicción* que no ha sido resuelta, sino que siempre se expresa sólo como presente» (*L,* I, p. 181).

Ésta es una idea constante en Hegel. Desde la *Lógica* de Jena, consideraba ya que «lo determinado no

tiene, en tanto que tal, ninguna otra esencia que esta inquietud de no ser lo que es». Lo repetirá en su *Enciclopedia*: «Lo finito *no existe,* es decir, no es la verdad, sino solamente un traspaso al más allá, una *superación de sí*» (*Enc,* § 386, R).

Ello es totalmente verdadero con respecto a la naturaleza y a la historia, y más aún en el pensamiento que es enteramente relación con otra cosa. La realidad, bajo todas sus formas y en todos sus niveles, desde el guijarro al espíritu, es un Todo único en el cual los fenómenos se encuentran vinculados los unos a los otros.

La filosofía tiene como tarea adquirir consciencia de los vínculos necesarios, aprehender el nacimiento inmanente en las diferencias, de las oposiciones, y abarcar así todo el universo.

Cada cosa tiene un vínculo y una relación con todas las demás, y lo mismo sucede con el concepto.

La dialéctica consciente retoma esos vínculos en su objetividad, en el conjunto de las relaciones reales entre las cosas, en su oposición y su interdependencia, en su unidad.

Esas contradicciones, en el interior del todo, entre lo particular y lo universal, lo contingente y lo necesario, lo finito y lo infinito, no tienen un carácter estático, sino dinámico. De ahí la segunda característica de la dialéctica.

La dialéctica es una lógica del conflicto. Las cosas, al limitarse mutuamente poniéndo límites a su respectiva expansión, se hallan en relaciones de enfrentamiento o de antagonismo. El «deber ser» de cada esencia (y Hegel recuerda que una piedra o una planta, como un espíritu, «superan» también su «barrera»), se extiende, en principio, hasta lo infinito. Cada realidad finita se halla así contenida, o más bien re-

chazada dentro de sus límites por otra realidad, por el conjunto de las otras realidades que le impiden ser el Todo.*

La forma más simple de este conflicto, de esta contradicción, es la polaridad. «La representación de polaridad que desempeña tan importante papel en física, encierra la determinación más exacta de la oposición» (*Enc*, § 119, R). El papel primordial atribuido por Newton y por Kant a la atracción y a la repulsión en sus teorías cosmogónicas, el uso (y el abuso) que hacía Schelling, en su filosofía de la naturaleza, de los descubrimientos realizados en el dominio de la electricidad y del magnetismo y su extensión analógica, colocaron en un primer plano esta noción de polaridad.

Leibniz había elaborado ya una representación dinámica del mundo basada en la acción armónica de las cosas. La mónada reúne en sí todo el universo y se extiende hasta sus confines; la individualidad contiene en sí misma, de alguna manera, lo infinito en germen.

A partir de ese momento, el universo no es ya concebible como un conglomerado de átomos inertes, sino como un campo de fuerzas enfrentadas.

En la *Fenomenología del espíritu,* Hegel mostró cómo la preocupación de pensar la relación viva y de romper las limitaciones espaciales de la percepción, condujo al entendimiento a pasar de la cosa a la fuerza. Así solamente puede pensarse el tránsito, el vínculo móvil y viviente que une los momentos de lo real, de la misma manera que los opone. El ser-ahí sensi-

* Es de notar que la física cuántica, en su etapa actual, aporta una sorprendente ilustración, al nivel mismo de la materia, a este aspecto de la dialéctica hegeliana.

ble no podría tener esa fluidez y esta vida que sólo puede ser elevada al concepto como conflicto de fuerzas.

Hegel señala que la noción de atracción universal tiene la ventaja de disipar la ilusión de la contingencia y de la independencia de la representación sensible y de devolver el movimiento y la vida a la realidad.

La dialéctica es una lógica del movimiento. El verdadero comienzo de la *Lógica* de Hegel no es el concepto del ser, sino el del devenir, primera totalidad concreta, real, de la que el Ser y la Nada son dos momentos abstractos y contradictorios.

El movimiento es un corolario de la interdependencia universal. Si todo permanece, todo se mueve. La larga refutación de las aporías de Zenón de Elea condujo a la idea fundamental de que es posible definir el reposo partiendo del movimiento, y no a la inversa. Porque sólo el movimiento es real, en tanto que el reposo no es más que una abstracción. Todo el desarrollo de las ciencias, desde Hegel, confirmó este punto de vista. Para un ojo que resuma en un instante centenas de milenios, las montañas se elevarían y desmoronarían como las olas. Sólo la tosquedad de mi visión me impide ver, más allá de la inmovilidad ilusoria de mi mesa, el hervidero de átomos que la componen.

El movimiento, hasta el más elemental, el simple movimiento mecánico, el desplazamiento en el espacio, es una contradicción viva, puesto que supone que en un mismo instante un cuerpo esté y no esté en un lugar. Pretender que está en él sucesivamente sería falso, pues sería describir el resultado del movimiento pero no el movimiento mismo, hacer del movimiento una suma de reposos, es decir, excluir finalmente

la posibilidad del movimiento mismo. Los eleáticos tuvieron razón al denunciar esta contradicción, pero se equivocaron al concluir negando el movimiento por no haber querido reconocer la contradicción en el corazón de la realidad misma.

Hegel, en las últimas páginas de su *Lógica,* enuncia esta ley en toda su generalidad: «La negativa ... es la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual» (*L,* II, p. 563).

No es una fuerza exterior lo que transforma lo finito en infinito, sino su propia naturaleza. En la naturaleza misma de lo finito está el superarse, el negar su negación, y volverse infinito.

La idea de totalidad orgánica y la de infinito desempeñan aquí un papel capital. Toda realidad finita, del tipo que sea—Hegel da sucesivamente el ejemplo de la piedra, de la planta y del pensamiento—, no tiene existencia y significación sino en relación con el todo. Las cosas finitas se transforman, pasan, se desvanecen, desde la piedra que se desintegra, se dispersa, la planta o el animal que se alimentan, de embrión se convierten en adultos, y luego mueren y se descomponen, hasta el espíritu que experimenta, con dolor, la negación que todo ser lleva en sí, que lo desgarra y le obliga a superarse.

En su *Lógica,* Hegel multiplica las formulaciones de esta idea central de la dialéctica:

«La contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda manifestación vital: sólo en la medida en que encierra una contradicción, una cosa es capaz de movimiento, de actividad, de manifestar tendencias o impulsos ... El automovimiento interno propiamente dicho, la tendencia o impulso en general (apetencia o nisus de la mónada, la entelequia del ser absolutamente simple) significa únicamente que bajo una

sola y misma relación una cosa existe en sí y es, al mismo tiempo, su propia carencia o negación. La identidad abstracta en sí no representa todavía ninguna vitalidad, sino que, como lo positivo en sí mismo es negatividad, sobresale de sí y se empeña en modificarse. Por lo tanto, algo es viviente sólo cuando contiene en sí la contradicción y posee la fuerza para contenerla y sostenerla ... La negatividad es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad» (*L*, II, pp. 73-74 y 76).

Ésta es el alma de la dialéctica.

La dialéctica es una lógica de la vida. Es el conjunto animado de las relaciones internas de una totalidad orgánica en devenir. «La idea inmediata es la vida» (*Enc*, § 216; *L*, II, p. 47). «La idea misma es la dialéctica que eternamente separa y distingue lo idéntico en sí de lo diferente ... y sólo con esta condición es creación eterna, vida eterna y espíritu eterno ... la intuición eterna de sí en lo Otro; es la noción que se ha realizado a sí misma en su objetividad esencial» (*Enc*, § 214, R).

La finalidad de las cosas es, precisamente, este movimiento que ellas llevan en sí, esta tendencia, nacida de la contradicción entre su naturaleza finita, y que las conduce más allá de ellas mismas, hacia lo infinito. Pues la construcción racional hegeliana procede de negación en negación, y nos eleva de lo abstracto a lo concreto, de lo contingente a lo necesario, de lo finito a lo infinito, por medio de un movimiento en el curso del cual cada término contiene todos los momentos anteriores hasta que se logra un sistema total de conceptos que se identifican con lo real en su totalidad o, si se quiere, con Dios. En cierta manera esta construcción jerarquiza los seres por grados de perfección, de racionalidad o de realidad.

El conjunto del sistema está así impregnado de finalidad, animado por una finalidad interna, que es la de la substancia-sujeto y a la vez es conocimiento y voluntad.

Ahora bien, la actividad misma, productora del Ser así como del conocimiento del Ser, es contradictoria. Transformar es siempre destruir primero. Y destruir primero lo que es unilateral, abstracto, en la objetividad desnuda o la subjetividad pura.

Así, la dialéctica es el movimiento que procede, tanto en el ser como en el pensamiento, por desdoblamiento de lo uno y superación de la contradicción nacida de esta escisión.

Hegel resolvió así el problema, planteado por Kant, de los juicios sintéticos *a priori*. El método es creador, o más bien es creación, del conocimiento y de su objeto. No reconstituye el todo de la realidad, lo constituye.

El espíritu produce sus propias determinaciones, las pone y, al mismo tiempo, supera su finitud y vuelve a sí mismo. Por esta negación de la negación, el espíritu reencuentra la identidad consigo mismo, no la identidad abstracta, sino la identidad concreta, la que es la síntesis de la identidad y de su negación.

El espíritu se reconoce en las cosas, puesto que él las ha creado. El espíritu renuncia a su soledad, se ha alienado en el objeto, y el objeto ha perdido su universalidad abstracta e inerte. La escisión se supera así por esta doble muerte, la del puro ser-para-sí del sujeto, la del Sí-mismo sin vida del sujeto. El saber absoluto puede así ya nacer.

«La cosa es yo», la consciencia «descubre el mundo como su propiedad», el mundo en su totalidad, es decir, naturaleza e historia.

Estos son los momentos esenciales de este método

dialéctico, del que la obra ulterior de Hegel será la aplicación sistemática, y que había ya concebido desde 1801.

El método, la dialéctica, es, pues, indivisiblemente, ley de desarrollo del ser y movimiento del conocimiento.

Hegel opone su dialéctica a la lógica tradicional como la razón al entendimiento. El entendimiento sólo es un momento de un conocimiento más profundo que el de la razón.

El entendimiento desempeña un papel positivo al tomar distancia respecto a todo contenido concreto. Esta primera negación, este desprendimiento respecto al «dato», es la más tosca forma de libertad.

Si nos atenemos al solo entendimiento, el pensamiento permanece únicamente crítico y destructivo, o sea escéptico. El momento de la negación permanecería entonces aislado. Este aislamiento, esta abstracción, es lo propio del entendimiento. Es un instrumento de análisis que se ha expresado en la lógica tradicional y en su teoría del concepto estático elaborada por Sócrates, Platón, Aristóteles.

Obra eminentemente útil que permitió por primera vez poner en orden el pensamiento: la constitución de conceptos, la clasificación, el silogismo y la coherencia del discurso.

El silogismo es «el principal medio de que se sirve el entendimiento», y tiene «un gran papel que desempeñar» (*L*, I, p. 50), siempre que pueda hacerse abstracción del movimiento de las cosas y de su interpretación, siempre que se las pueda considerar como relativamente aisladas y relativamente estables.

Las matemáticas dependen también únicamente

del solo entendimiento. Como la lógica, tienen «un método adecuado a sus objetos abstractos y a la determinación cuantitativa bajo la cual estudia estos objetos» (*L*, I, p. 70).

Sin embargo, lógica y matemáticas siguen siendo procedimientos de pensamiento *exteriores* al objeto, subjetivos.

El paso de la concepción kantiana a la concepción hegeliana de la Razón señala el paso del idealismo subjetivo al idealismo objetivo. Para el idealismo subjetivo de Kant, el pensamiento es legislador del mundo cognoscible. Para el idealismo objetivo de Hegel, el pensamiento es creador de todo el mundo real.

Con la Razón, que salva los límites de las determinaciones del entendimiento, se alcanza el momento de lo concreto, no en el sentido en que lo entienden los empíricos, es decir, en el sentido de inmediatez, sino en el sentido de totalidad.

Todas las contradicciones quedan entonces superadas, pero sólo lo son especulativamente.

El acto del conocimiento se identifica con el movimiento de su objeto. El desenvolvimiento de los conceptos no forma más que uno con el desenvolvimiento de las cosas.

Ya el entendimiento había separado el pensamiento de lo inmediato y del dato, pero su gestión era aún puramente negativa. Desprenderse de un contenido y pasar a otro, y esto indefinidamente, no libera a la voluntad de su carácter finito. Sería concebir lo infinito sólo como negativo.

La libertad no es sólo negación, rechazo. Comienza con la negación, pero se realiza sólo por la creación.

La Razón realiza la plena libertad del hombre porque en ella el ser dado se ha transformado en ser

creado. Es la negación de la negación: el entendimiento, al romper la intuición sensible inmediata, era la primera negación; la razón, al superar el entendimiento subjetivo y finito, es la segunda negación.

Suprime la exterioridad del sujeto y del objeto. Supera las oposiciones, pues esta segunda negación, esta supresión de la contradicción «constituye el momento más profundo, más íntimo y más objetivo de la vida y del espíritu; gracias a ello un *sujeto* se convierte en *persona,* y en *persona libre*» (*L,* II, p. 573). En la *Enciclopedia,* Hegel da un nuevo paso declarando que «es sólo por la razón que el hombre subsiste y que ésta es el conocimiento *de Dios*» (*Enc,* § 63).

Supera, en efecto, la oposición de lo interior y de lo exterior, de lo finito y de lo infinito. Lo finito separado de lo infinito era una ilusión del entendimiento, mientras que lo finito, tal como es para la razón que lo conserva como momento de lo infinito, es «solamente un paso para ir más allá» (*Enc,* § 386, R). Lo histórico y lo contingente adquieren su verdadero sentido en la perspectiva del desarrollo total y necesario.

En fin, «la Idea Absoluta representa la identidad de la idea práctica y de la idea teórica, cada una de las cuales, todavía unilateral de por sí, tiene en sí la idea misma, sólo con un más allá que se busca y como un fin que no se logra» (*L,* II, p. 559). La Idea es acción. En su realización total, se identifica con el Bien.

Es tendencia a realizarse hasta el momento en que se identifica con lo real mismo, totalmente racional. En el «silogismo de la acción» (*L,* II, p. 554), es la Razón la que procura el fin como primera premisa, pues la «razón es la operación conforme a un fin» (*F,* p. 17).

Al término del desenvolvimiento de la razón se realiza lo universal concreto, es decir, la totalidad orgánica y racional del mundo, que se produce a sí misma con sus determinaciones y sus contradicciones.

Un método así responde exactamente al problema planteado, pues comprende el mundo, con sus contradicciones, en su unidad y su necesidad. Este método conduce a colocar al hombre en el lugar de Dios, a hacer del universo natural y social su propia creación, es decir, su obra.

Este método desemboca en la constitución de un sistema conservador que justifica el régimen establecido. Sin embargo, es profundamente revolucionario, pues en él se expresa el dinamismo de una época en la que se puso en evidencia el carácter provisorio y revisable de las instituciones al igual que de las ideas. El movimiento que lleva en sí este método, aunque no sea más que el de los conceptos, difícilmente lo ahogan las exigencias del sistema que quiere ser conservador. En lo sucesivo, toda cosa entra en el ciclo del nacimiento, del desarrollo, de la decadencia y de la muerte.

CAPÍTULO III

LA DIALÉCTICA DEL CONOCIMIENTO: LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

«En mi *Fenomenología del espíritu,* llamada por esta razón, luego de su publicación, *primera parte del sistema de la ciencia,* partí de la primera y más simple aparición del espíritu, la consciencia inmediata, para desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo» (*Enc,* § 25, R).

Siendo el espíritu absoluto, indivisiblemente, desenvolvimiento del Ser y del conocimiento del Ser, conducir el individuo al saber absoluto es, en primer lugar, hacer asimilar al individuo la experiencia total de la especie, elevar el yo individual al yo humano.

El saber más completo es primero aquel que alcanzó la humanidad haciendo siempre más transparente a su razón, en el curso de su historia, la vida de la naturaleza y de la sociedad.

«El individuo ... tiene que recorrer las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado ... y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras» (*F,* página 21).

En cada etapa del desarrollo dialéctico del conocimiento—y ésta es una de las razones fundamentales de la complejidad de la *Fenomenología* y de su dificultad—se tiene la impresión de una interferencia

entre tres líneas de desarrollo: la de la estructura objetiva del mundo en sus momentos dialécticos, la de la cultura universal en su génesis histórica y la de la toma de consciencia individual a través de sus experiencias sucesivas. Cada experiencia de la consciencia individual reproduce una experiencia histórica del pensamiento humano, y se ha podido, no sin razón, establecer un paralelo entre los momentos del desarrollo de la consciencia en la *Fenomenología* y los capítulos de la *Historia de la filosofía* correspondientes a esta toma de consciencia en la historia de la cultura. Del mismo modo, se puede establecer entre los momentos del desarrollo del Ser en la *Ciencia de la lógica* y los momentos del desarrollo de la consciencia en la *Fenomenología* un paralelismo evidente.

En la *Fenomenología,* este ciclo se recorre tres veces, a tres niveles diferentes. La numeración de los capítulos, añadida por los editores de Hegel, oculta el andamiaje general de la obra, que, sin embargo, es bastante fácil de dibujar:

1. Del capítulo I al capítulo V incluido: El espíritu subjetivo.
2. Capítulo VI: El espíritu objetivo.
3. Capítulos VII y VIII: El espíritu absoluto (Arte, Religión, Filosofía).*

* Este esquema, que es el de la *Filosofía del espíritu* en la *Enciclopedia,* no se presentaba con tanta claridad, diez años atrás, en la *Fenomenología* y no puede, por tanto, ser comparado palabra por palabra en las dos obras, puesto que sólo se trata, en una, del aspecto fenomenológico del espíritu, y en la otra, del aspecto ontológico. Sin embargo, puede servirnos de hilo conductor, pues el *objeto* estudiado sigue siendo el mismo (y legítima, por consiguiente, una

EL ESPÍRITU SUBJETIVO

El punto de partida de la *Fenomenología del espíritu* es radicalmente distinto del de la *Crítica de la razón pura*. Hegel, desde la «Introducción» de su obra, separa el postulado implícito de Kant que implicaba, desde el comienzo, el idealismo subjetivo; este postulado consiste en trazar «entre el conocimiento y lo absoluto una barrera que los separe sin más» (p. 51), y en considerar el conocimiento como un «instrumento», una especie de anteojo o prisma a través del cual recibiríamos, más o menos elaborados o deformados, los mensajes de una realidad absolutamente exterior al conocimiento. «Estas representaciones de un conocimiento separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocimiento» (p. 53) son completamente ilegítimas: si es verdad que lo absoluto existe en sí sin relación con el conocimiento, no podemos, por definición, decir nada de él, es un fantasma, una representación absolutamente vacía. Si es verdad que para conocer una realidad cualquiera hay que conocer primero el instrumento de conocimiento, ¿qué nuevo instrumento de conocimiento nos permitirá conocer este instrumento? Estamos ante una regresión al infinito o un círculo vicioso.

¿Es entonces necesario, a la manera de Schelling, volcarnos de golpe en la ciencia? Ello sería rechazar arbitrariamente, como una visión vulgar de las cosas,

---

misma subdivisión), aunque el punto de vista desde el que es abordado sea diferente.

Conviene tener en cuenta que Marx, en sus *Manuscritos de 1844*, fue el primero en sugerir esta división (luego retomada por Lukács en su *Joven Hegel*).

todo conocimiento común y toda la ciencia anterior, que, sin embargo, han manifestado sus capacidades, y afirmar sin justificación la existencia de un saber de otro orden.

El punto de partida de Hegel no será, pues, ni subjetivo como el de la crítica kantiana, ni transcendente como el de la intuición de Schelling. La experiencia primera es la de un sujeto inmerso en la naturaleza. La «cosa en sí» y el conocimiento no son dos mundos separados. El individuo forma parte de esta naturaleza, como «el niño en el seno materno» (*Enc*, § 405, R). En su existencia inmediata, el individuo sensible entra en contacto con la naturaleza, sumergido en ella.

Hegel ponía fin así a todas las «robinsonadas» filosóficas del idealismo subjetivo y de todas sus variantes que toman por punto de partida una ilusoria consciencia pura, arbitrariamente separada de la realidad, y que es además una consciencia estrictamente individual. Hegel tiene el mérito de renunciar a esta doble abstracción, la consciencia está siempre sumergida en la realidad y es siempre social, portadora de una «cultura» y de una historia que es la de la especie, de su trabajo y de sus conquistas.

Es en el interior de la consciencia, por tosca que sea, donde poco a poco han de diferenciarse el sujeto y el objeto.

¿Cuál será «el camino de la consciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber»? (p. 54).

La indistinción primitiva de la realidad objetiva y de las ilusiones subjetivas conduce al fracaso, y el mismo animal aprende a distinguir lo real de lo no-real. Lo que la consciencia creía verdad se revela ilusorio. Esta primera contradicción vivida en el fracaso conmociona la certeza sensible. Con la primera

negación o la primera duda empieza la primera mediación: lo verdadero ya no es lo inmediato. La dialéctica interna de la certeza sensible comienza con este despliegue de lo inmediato por medio del cual la consciencia distinguirá su saber del objeto de su saber. Al principio todo es ser, y he aquí que ahora aparece una diferencia entre lo que es *en sí* y lo que es *para mí*.

La dialéctica de la consciencia empezó por una negación. Su camino «puede ser visto como el camino de la duda o, más propiamente, como el camino de la desesperación» (p. 54), pues si la coincidencia total con el Ser es la felicidad, esta primera ruptura es la primera «desventura de la consciencia», la primera desesperación.

Pero esta duda no es la duda sistemática del escepticismo que aísla el momento de la negatividad y la vacía de todo contenido. Tampoco es la duda metódica de Descartes, que es una duda general y que, poniendo entre paréntesis el universo entero, nos encierra, al menos por un tiempo, en la subjetividad. Es una duda que es negación de un contenido determinado. De negación en negación, la consciencia progresa, de esta manera, de contenido en contenido.

Aquí, desde el principio, aparece el finalismo latente de la dialéctica hegeliana y su carácter idealista. Para que la negación de una realidad finita tenga un contenido es preciso concebir ya esta realidad finita como una negación de lo infinito, o del todo, lo que le da su realidad y su sentido. Es el todo el que fundamenta la negación en lugar de ser la negación un momento de la construcción del todo. La negación no es entonces más que una restauración de la totalidad. Esta concepción idealista de la totalidad inmanente a cada momento del desarrollo caracteriza el

pensamiento hegeliano. Es la presencia de esta totalidad lo que da vida a la consciencia, la anima con la inquietud de una incesante superación. Hegel no oculta este idealismo: «La consciencia es para sí misma su concepto y, con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece» (p. 55).

Tampoco oculta el finalismo de su dialéctica: «Pero la *meta* se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso» *(Ibid.)*.

A partir de ahí, el método del desarrollo se define por un movimiento en dirección al objeto y a la vez de retorno del sujeto a sí mismo.

La «meta» del conocimiento, es decir, el motor de la progresión, es la correspondencia del concepto con el objeto y del objeto con el concepto. Este movimiento nos conducirá, sin alterar la continuidad, hasta el saber absoluto.

Esta odisea de la consciencia empieza con la certeza sensible.

«He seguido, en la *Fenomenología del espíritu,* la evolución de la consciencia, su marcha progresiva, desde la primera oposición inmediata entre ella y el objeto hasta el saber absoluto. El camino que siguió pasa por todas las formas de las relaciones de la consciencia con el objeto y tiene como resultado el concepto de ciencia» (*L*, I, p. 64).

La simple consciencia sensible es la certeza inmediata de la presencia de un objeto exterior; un objeto está allí, existiendo fuera de la consciencia y la consciencia no es otra cosa que la recepción pasiva de ese objeto. «La consciencia es por de pronto *inmediata,* su relación con el objeto es, pues, la certeza sensible no mediatizada» (*Enc,* § 418).

Este dualismo ingenuo—que el sensualismo ha vuelto a poner al orden del día—de Locke a los materialistas franceses del siglo XVIII, es contradictorio. La contradicción que lleva en sí nace de la afirmación de que existen datos inmediatos y de que la consciencia es pasiva.

Hegel combatirá ese prejuicio filosófico sin salir del mismo conocimiento común que va a denunciar esta contradicción y permitir así su superación.

Decir que la consciencia no se distingue de su objeto, que refleja todo el universo y que este universo le es dado de manera inmediata, implica contradicción, puesto que entonces no sería consciencia, sino simplemente un fragmento del universo. La consciencia exige oposición, sin la cual no existe consciencia de la naturaleza, sino simplemente naturaleza. La consciencia, aun en su forma más simple, implica, pues, escisión, desdoblamiento de la unidad. El conocimiento del objeto no es igual al objeto del conocimiento.

La certeza no puede ser inmediata.

Primero porque el mismo *dato* es una ilusión e implica contradicción. Cuando diviso un punto del espacio declarando que ese objeto *es,* considero con ello que existe independientemente del conocimiento que tengo de él.

Si me desplazo, en efecto, mi visión no alcanzará ese objeto, sino otro. No dejo de afirmar la existencia del primero; considero que permanece aunque no es un objeto sabido, pero el saber no es si el objeto no es. Así, la certeza más simple supera ya lo sensible y lo inmediato: implica que *conservamos* el objeto aun cuando ya no está ahí, física e inmediatamente presente. La certeza ya no es inmediata, sino mediatizada; el objeto entra ya en una categoría universal: la

de las cosas que son aunque no sean sentidas inmeditamente. «Lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible» (p. 65).

Ni siquiera podemos expresar el ser sensible que miramos, puesto que es rigurosamente singular. Es inefable. Como dirá Feuerbach: «Para la consciencia sensible, todas las palabras son nombres propios». La palabra, que es siempre universal, se opone a la cosa, siempre singular.

Así, esta certeza sensible del ser mirado que creíamos era el conocimiento más rico y más concreto, es en realidad el más pobre y el más abstracto: la única verdad que contiene se reduce a la afirmación de que algo *es*. Y esto es todo. Esta afirmación de la existencia desnuda es totalmente vacua.

Pero ella sólo es llevada, puesta, por mí, por el sujeto, que mantiene existente lo que ha dejado de ser sensible e inmediatamente presente. La dialéctica interna de la consciencia nos lleva a una primera inversión: al no poder residir la certeza en el objeto, ¿residirá en el yo?

Esta dialéctica de la consciencia reproduce una dialéctica histórica. El primer momento, el de la afirmación del Ser por oposición a las apariencias, es el de la filosofía de Parménides, que proclama el carácter ilusorio del Saber sensible y la independencia del Ser respecto de todo saber.

Hemos llegado así a una primera negación: el Ser no es algo dado, no es una noción inmediata. Lleva en sí su propia negación: es porque otra cosa no es. Pero entonces es llevado, de alguna manera, por el yo que vincula el ser y el no-ser, mide el ser en relación con su otro, con todo lo que él no es.

La realidad inmediata, ¿sería entonces la del sujeto? Esta inversión de perspectiva nos conduce a una

segunda posición histórica sobre el ser, la de los sofistas griegos, la de Protágoras, que proclama: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto que son, de las que no son, en cuanto que no son» (Platón, *Teeteto*).

Hegel opone igualmente aquí dos actitudes que siempre consideró como dos errores simétricos: el dogmatismo del ser de los materialistas franceses del siglo XVIII y el subjetivismo en que terminó el idealismo subjetivo de Kant o de Fichte.

El idealismo subjetivo conduce inevitablemente al solipsismo, del cual muestra Hegel la imposibilidad. El yo no puede ser, pues, el yo singular del idealismo subjetivo, sino el yo universal del idealismo objetivo que es, para Hegel, la superación del materialismo dogmático y del idealismo subjetivo.

«La certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo y que la inmediatez no es la inmediatez del uno ni de la del otro» (p. 67).

En nuestra «búsqueda» de la certeza no hemos podido descansar ni en el objeto ni en el yo, y nos vemos reenviados a la totalidad que incluye al uno y al otro, y que no es inmediatez del uno o del otro, sino relación del uno con el otro. La inmediatez, de cualquier manera como sea concebida, del lado del objeto o del lado del yo, es un prejuicio y una ilusión. Estamos en presencia de un «movimiento que lleva en sí momentos distintos» (p. 68). Una dialéctica con sus mediaciones reemplaza la pretendida intuición inmediata.

Luego de la primera experiencia dialéctica, henos aquí, pues, en el corazón de esta «substancia» considerada como «sujeto», y adoptando el ritmo de su desarrollo, de su despliegue. Puesto que el estudio de la

certeza sensible es el más pobre, yendo de determinación en determinación, y por un vaivén continuo del objeto al sujeto y del sujeto al objeto, encontraremos la verdadera totalidad concreta. Partiendo de la experiencia más tosca de la consciencia individual, llegaremos a la estructura objetiva del mundo en su plena racionalidad.

Al comienzo, la consciencia individual cree encontrar ante sí un mundo exterior dado, terminado, y que le es extraño. La primera experiencia nos ha permitido disipar la ilusión de una recepción pasiva de ese pretendido «dato» inmediato, y descubrir la actividad propia de la consciencia. En el curso de una dialéctica que reproduce, por medio de la consciencia individual, las largas luchas históricas de la humanidad para penetrar en el interior de la naturaleza y de la sociedad, para asimilar sus relaciones internas, las conexiones y las leyes del desarrollo, la consciencia adquirirá plena consciencia de sí misma, se convertirá en consciencia de sí y razón, y asimilará todo el contenido de la «substancia», de la realidad natural y social para hacerla suya y reconocerse como razón en ese universo transparente a la razón, puesto que es su obra.

Al término del viaje, la consciencia habrá superado la «alienación» que la hacía aparecer como una realidad dada, acabada, y extraña a ella, esa naturaleza y esa sociedad que son producidas por ella, que son su obra y su creación.

La certeza sensible tenía por objeto lo sensible en tanto que inmediato. Sus contradicciones internas nos han llevado a buscar el ser fuera de lo inmediato en una determinación del pensamiento; lo que es, es lo universal.

Lo universal es lo sensible superado.

Pero esta unidad de lo universal aislado es una abstracción que no se basta a sí misma. Pasamos así de las contradicciones de la certeza sensible a las contradicciones de la percepción.

La cosa es una, pero tiene propiedades múltiples. Si reduzco la cosa a sus propiedades, entonces regreso a la certeza sensible. Si no retengo más que su unidad, esta unidad es abstracta y vacía. Para superar esta contradicción entre la unidad de la cosa y su multiplicidad, puedo suponer, primero, que «toda la diversidad de estos lados no la sacamos de la cosa misma, sino de nosotros» (p. 76). La diversidad de los órganos de los sentidos crearía esta diversidad de cualidades de la cosa. Pero si la fuente de esas propiedades de la cosa estuviera en mí y no en la cosa misma, ¿cómo explicar las determinaciones en el interior de una misma cualidad? No tengo más que un órgano de la vista, luego lo blanco, lo negro, lo azul están determinados por las propiedades de la cosa.

Puedo entonces plantear otra hipótesis: si la diversidad de las propiedades está en las cosas y no depende de sus relaciones con otra cosa o conmigo, si no es la diversidad lo que proviene de mí, quizá sea la unidad. Ésta es la actitud de Kant. Entonces chocamos con todas las dificultades que él conoció: si la unificación de lo múltiple es obra del sujeto, nuestro saber de las cosas se vuelve una ilusión.

Preguntarnos qué, en la cosa, proviene de la cosa y qué proviene de nosotros, es, por consiguiente, en ambos casos, plantear mal el problema. Ni el empirismo, ni el criticismo kantiano pueden resolver este problema de lo uno y de lo múltiple.

En realidad es la concepción misma de la «cosa» lo que es contradictorio, lo que lleva en sí esta contradicción tan pronto como se pretende considerar una

«cosa» aisladamente, abstractamente, fuera de sus relaciones vivientes con lo que la cosa no es. «La cosa es para sí, pero es *también* para otro, en ella hay dos seres diferentes» (p. 78).

Asistimos, así, a una nueva escisión de lo uno, al desdoblamiento de la «cosa» en ser para sí y ser para otro. Lo mismo que, en el nivel de lo sensible puro, las contradicciones internas de lo inmediato nos habían conducido a reemplazar una intuición por una dialéctica, a ver desdoblarse el ser sensible que se negaba a sí mismo para oponerse al ser universal abstracto, y nos había conducido a superar esta oposición en la noción de la «cosa», de igual manera las contradicciones de la percepción, el desdoblamiento de la unidad de la cosa en ser-para-sí y ser-para-otro, nos conducen a superar la noción de la cosa, a pasar de la *cosa* a la *relación*.

Hasta aquí podíamos pensar que lo esencial era la cosa y lo inesencial su relación con las otras cosas. Cuando esta ilusión se disipa, cuando la relación se convierte en lo esencial, la verdad no puede ya buscarse en lo sensible. «Y es aquí donde la consciencia entra verdaderamente en el reino del entendimiento» (p. 80).

La percepción no llega a aprehender el objeto porque no puede aprehender la unidad de sus dos momentos contradictorios, la identidad de la cosa y la diversidad de sus propiedades. Atribuía sucesivamente a la consciencia y al objeto tan pronto la unidad como la multiplicidad, mientras que lo que hay que pensar es el *tránsito* de lo uno a lo otro.

Este tránsito de la unidad a lo múltiple, del ser-para-sí al ser-para-otro, de lo interior a lo exterior, se ex-

presa en la noción de fuerza, que permite integrar la oposición dentro de la unidad, concebir lo sensible como manifestación de un «interior» de las cosas.

Así la *fuerza* da una forma objetiva a ese movimiento del pensamiento que pasa de lo uno a lo múltiple, de la unidad interior a su manifestación exterior, al desenvolvimiento sensible de una realidad que escapa a lo sensible.

La noción de *fuerza* permite superar las contradicciones de la noción de cosa, es decir, comprende la relación, o más bien el tránsito de la unidad de la sustancia a la multiplicidad de los accidentes.

La noción de fuerza nos permite aprehender el momento dialéctico capital del desdoblamiento de lo uno. Primero porque de la fuerza a su manifestación, de su unidad interna a su desenvolvimiento externo, del todo implícito a la exterioridad de las partes, se efectúa un paso semejante al del pensamiento mismo cuando el concepto se desarrolla en la realidad concreta; ese movimiento del pensamiento es idéntico al movimiento de las cosas.

Luego porque la noción misma de fuerza se desdobla necesariamente. No se puede concebir una fuerza sin la resistencia que se opone a ella; una fuerza no puede pensarse sola. Lo uno desplegándose sin obstáculo y sin fin en el vacío, abanico de la diversidad, no es una fuerza. Pensar una fuerza es pensar su otro, su antagonista mediante el cual sólo ella se manifiesta como fuerza. Kant señalaba ya que a toda atracción corresponde una repulsión, sin la cual habría o dispersión ilimitada o coagulación de toda la materia del universo en un punto. Al desdoblarse, la fuerza permanece una. «El concepto de la fuerza se vuelve *efectivamente real* por el desdoblamiento en dos fuerzas, y la forma de ese devenir también resulta de ello».

Cada fuerza no tiene realidad más que por su otro, por su antagonista. Polaridad, acción recíproca y devenir caracterizan a la vez la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica del pensamiento.

Llegado a ese punto, el entendimiento ha descubierto «el interior» de las cosas por oposición a su manifestación sensible. En cierta manera el mundo se ha desdoblado, por una parte el «fenómeno», es decir, lo que aparece para nacer, devenir y morir, y, por otra, lo «suprasensible», que es lo contrario de la apariencia fenomenal, y que el entendimiento le opone, sea como «cosa en sí», distinta del fenómeno, sea como Dios transcendente.

El fenómeno sería, pues, un tabique entre un entendimiento exterior a las cosas y un «dentro» de las cosas, distinto a la vez del fenómeno y del entendimiento que las percibe y las piensa.

Hegel no puede contentarse con ese dualismo que conduce al agnosticismo kantiano.

Para él, entre la «cosa en sí» y la cosa-para-nosotros (el fenómeno), no existe barrera infranqueable, ni siquiera una diferencia de naturaleza, sino simplemente una diferencia de grado. El conocimiento de la cosa en sí es el conocimiento *total* del fenómeno.

Ahora bien, este conocimiento, esta «explicación» del fenómeno, puede concebirse de dos maneras diferentes. Se puede pasar primero del fenómeno cambiante y mudable a la *ley* «imagen constante del fenómeno siempre inestable» (p. 92). En este «tranquilo reino de leyes» (p. 92), podemos intentar, de abstracción en abstracción, por empobrecimientos sucesivos, reducir todas las leyes a una sola, a la manera de Newton, que «concibió como formando *una sola ley*, la ley según la cual la piedra cae y las esferas celestes tienen movimiento» (p. 93).

Esta reducción tiene una gran importancia, pues combate las tendencias empíricas, una concepción del mundo que sólo ve por todas partes lo sensible y lo contingente.

Pero sólo nos descubre el esqueleto cuantitativo de la naturaleza, sólo es una abstracción. La ley así establecida es una relación exterior a las cosas que une; no explica la *necesidad* de su vínculo. Una forma tal de explicación es tautológica: consiste en reducir toda realidad a elementos idénticos, a tratar de explicar el objeto por el objeto.

La verdadera *explicación* es de otra naturaleza. Establece entre los fenómenos un vínculo *interno, necesario* y *viviente.*

La explicación es, en el sentido etimológico de la palabra, despliegue, desenvolvimiento de la cosa misma. No sería, pues, posible atenerse a la oposición de un fenómeno sometido a la ley del devenir y del morir, y de una ley que sería de ello la expresión interior pero inerte y abstracta.

Una abstracción muerta no puede explicar una realidad viviente.

Ahora bien, cuando la consciencia tiene por objeto lo interno, lo que escapa a lo sensible, entonces tiene por objeto el pensamiento. «Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver como para que haya detrás algo que pueda ser visto» (p. 104).

La realidad es una: fuera de lo sensible no existe una realidad cualquiera fantasmagórica que sería el «dentro» de ese sensible. La ley que es ese «dentro» es un pensamiento.

Cuando se habla de la explicación de las cosas, lo que se despliega, lo que se desenvuelve en ella para dar

cuenta de ello, para darles vida y existencia, es el concepto. Éste es el interior de las cosas.

El concepto no es una abstracción exterior a la cosa; constituye una unidad con el desarrollo interno y necesario de las cosas. Es su alma viviente, un alma que constituye una unidad con el cuerpo, un alma que es un nombre dado a su movimiento, a su crecimiento, a su florecimiento.

Al rechazar toda transcendencia, Hegel concibe entonces la relación del fenómeno con el concepto como una relación de lo finito con lo infinito. Ahora bien, lo infinito, para él, es inherente a lo finito, no es más que el movimiento por el cual lo finito se supera. Lo infinito no existe más que en lo finito, al igual que lo finito no existe ni tiene sentido más que en lo infinito que lo anima y lo contiene.

Recordemos que lo infinito, para Hegel, es lo contrario de lo que llamaba en su juventud la «positividad». Lo infinito es lo contrario del *dato*, de la exterioridad.

Este movimiento de lo suprasensible, este movimiento del concepto—tanto en la cosa como en el pensamiento no forman más que uno—es, pues, infinito en el sentido de que no se separa de *lo que* se mueve; la diversidad que lo anima no está fuera de él, no es exterior, no está dada. Lo infinito produce él mismo su Otro, las diferencias, su propia negación; engendra las partes del todo mediante su propio movimiento. La *explicación* no forma sino una unidad con el *desenvolvimiento* de las cosas.

Lo absoluto lleva en sí el motor de su progresión; la negatividad, la escisión, la muerte como condición de la vida.

Hasta aquí la consciencia buscaba su objeto fuera de sí misma. En adelante se reconoce en ese objeto. La

consciencia se ha convertido en autoconsciencia. «El Yo, juzgando y dividiendo, posee un objeto que no es diferente de él—él mismo—, la autoconsciencia».

En la noción de la vida, por primera vez, el sujeto no se distingue del objeto. «Esta infinidad simple, o el concepto absoluto, debe ser denominada la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal que, omnipresente, no ve su curso ni turbado ni interrumpido por ninguna diferencia, que más bien él mismo es todas las diferencias, lo mismo que su ser suprimido; tiene pulsaciones en sí mismo sin moverse, tiembla en sus profundidades sin estar inquieto».

Hemos pasado, así, no sólo de la cosa a la fuerza, de la explicación del objeto por el objeto a la explicación del objeto por el pensamiento, sino de la consciencia a la autoconsciencia. «La verdad de la consciencia es la autoconsciencia, y ésta es el fundamento de aquélla, de manera que en la existencia toda consciencia de otro objeto es autoconsciencia».

Al nivel de la certeza sensible, la consciencia tenía por objeto el «esto» sensible; al nivel de la percepción, la cosa; al nivel del entendimiento, la fuerza. Ahora, al nivel de la autoconsciencia, su objeto es la vida.

Pero el movimiento del saber no sólo ha permitido una profundización de su objeto. La fuerza era una imagen aún tosca del concepto. La vida es la imagen acabada; la consciencia, en sí, se reencuentra y se descubre. Hasta ahora creía dialogar con una naturaleza o con un objeto exterior y extraño. Ahora sabe que no se refiere a otra cosa que no sea ella misma. El saber y su objeto se identifican: «El objeto corresponde al concepto ..., el ser en sí y el ser para otro es lo mismo ... El Yo es el contenido de la relación y la relación misma» (p. 107).

Todos los momentos anteriores del saber y de su

objeto subsisten, pero como momentos de la autoconsciencia, momentos superados. Con la autoconsciencia, es la superación misma lo que se convierte en esencial.

Es en esto en lo que su movimiento semeja al de la vida, donde lo finito pasa constantemente a lo infinito y lo infinito a lo finito. La autoconsciencia está animada por ese movimiento que le imprime la infinitud de su tarea. Es consciencia práctica, es anticipación incesante de su obra, que es la absorción o la apropiación de la totalidad de la naturaleza inorgánica. Pues el mundo sensible existe como lo Otro de ella misma, pero también como debiendo ser asimilado por ella, como objeto de su *deseo*.

Ese mundo sensible es un todo, una totalidad viviente, que engendra ella misma sus partes y se multiplica sin perder su unidad. Esta relación viviente de lo finito y de lo infinito es *en sí* en el devenir de la vida; no es *para sí* más que en el hombre, cuando esa vida se vuelve la vida del espíritu.

La vida sólo puede realizarse plenamente regresando a la consciencia de su propia totalidad, a esa autoconsciencia para la que ella será totalidad viviente. «La vida es solamente esta unidad misma, de tal modo que no es al mismo tiempo para sí misma»; por ello «este concepto se escinde en la contraposición entre la autoconsciencia y la vida» (*F*, p. 109).

Al multiplicarse, al dividirse en una multitud de individuos, la unidad de la vida en su totalidad, que parece estar fuera de cada individuo particular, no puede expresarse más que en la autoconsciencia.

«El individuo solamente es en cuanto el todo de la vida está dividido; él es una parte y todo el resto la otra; solamente es en cuanto él no es una parte y en cuanto nada está separado de él» (Nohl, *System fragment*, p. 346). Sin lo cual lo finito estaría separado de

lo infinito. «La autoconsciencia es, así, el ejemplo más próximo a la presencia de la infinitud» *(Ibid.)*. Esta presencia no puede ser yuxtapuesta u opuesta a la de lo finito. Sólo se transporta en lo finito, en el movimiento mismo por el cual lo finito se supera dejando de ser lo que es. Lo finito no es más que la inquietud de lo finito.

Según la expresión de Hyppolite, no es transcendencia, sino acto de transcender.

Por tanto, la vida en su unidad y en su totalidad está más allá del individuo, y éste no expresa la presencia de la misma más que superándose, negándose a sí mismo. La vida es la muerte. La negatividad de la muerte solamente da vida a la vida.

Hemos llegado al corazón del pensamiento hegeliano dominado por este tema de la unidad íntima de la vida y de la muerte. Lo Absoluto mismo, por cuanto es vida, vida en su forma más completa, es decir, vida del espíritu, lleva en sí la muerte, su propia muerte. El tema luterano del Dios que ha muerto es, para Hegel, la expresión teológica de la verdad más profunda de la filosofía; la de la negatividad inherente a lo Absoluto mismo, la de lo Infinito realizándose únicamente en el movimiento de destrucción incesante de lo finito, la del Dios que no puede ser Dios sino haciéndose hombre y conociendo como él la muerte. Dios no puede ser separado del mundo, ni siquiera diferenciado de su vida.

La vida no puede reflejarse a sí misma en su totalidad más que en la autoconsciencia. Por primera vez la substancia aparece aquí como sujeto.

De esta manera, esta autoconsciencia se halla consagrada a la posesión de la vida en su totalidad. Es el deseo insatisfecho. El deseo es este movimiento por el cual la consciencia se apodera del objeto negándolo

como tal, negando su exterioridad para hacer de ella sólo un medio.

Tanto que lo que la consciencia desea en el objeto sensible no es tan sólo el objeto sensible, sino también a ella misma, la unidad con ella misma. «La consciencia tiene ahora, como autoconsciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconsciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma» (p. 108).

Una conciencia tal puede, pues, recorrer uno a uno todos los momentos de la vida sin apagar su sed.

El deseo no puede saciarse por medio de ningún objeto porque otro objeto siempre lo hará renacer en la ruta sin fin de la mala infinitud.

Puesto que la autoconsciencia se persigue a sí misma en esta «búsqueda», no podrá satisfacerse antes de encontrar un objeto en el que no sólo se reconozca a sí misma, sino que la reconozca, que le brinde la confirmación de sí misma. Sólo entonces el objeto perderá su independencia negándose a sí mismo. El deseo sólo puede finalmente desearse a sí mismo, es decir, desea otro deseo y hacerse reconocer por él. «La autoconsciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconsciencia» (p. 112).

«En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora lo encontramos en la consciencia» (p. 114).

Hemos visto, en efecto, escindirse el concepto de fuerza, desdoblarse; una fuerza aislada, en el vacío, no

puede ser una fuerza, sólo es tal enfrentada a otra fuerza. Esta reciprocidad vuelve a encontrarse al nivel de la autoconsciencia; una consciencia no puede ser autoconsciencia sino en relación con otra consciencia. Solamente en ella puede afirmarse y hallar confirmación de sí.

Antes de examinar cómo va a operar Hegel el tránsito entre la consciencia individual y la consciencia universal, resumamos lo que ya se ha logrado.

Al comenzar el estudio de la autoconsciencia por el *deseo*, Hegel destaca que la toma de consciencia de sí por parte del hombre es esencialmente activa.

Desear una cosa, aun en el nivel más elemental, por ejemplo en el del hambre, es ya desear transformarla por una acción; no contemplarla, sino suprimirla en tanto que cosa «enunciada», independiente, sin relación con el yo, y hacerla mía absorbiéndola en mí, asimilándola. El hombre no puede llegar a la consciencia de sí mismo por la contemplación, sino sólo por la acción. El deseo es el comienzo de ese yo activo, negador del ser dado, un yo que transforma y crea.

De ello se desprende una segunda consecuencia: la relación entre el hombre y la naturaleza, su unidad, no es un «dato», es una acción. Esta unidad que tan sólo es aquí *deseada* sólo se realizará al término de un arduo *trabajo* mediante el cual el hombre humanizará la naturaleza.

El tercer descubrimiento capital de Hegel es que las relaciones entre el hombre y la naturaleza pasan a través de las relaciones entre los hombres. El hombre no puede satisfacer sus necesidades sino *socialmente*. En términos idealistas, Hegel lo expresa diciendo que la autoconsciencia sólo puede satisfacerse siendo reconocida por otra autoconsciencia.

Sin embargo, Hegel presenta estos descubrimientos

decisivos únicamente bajo su aspecto ideal. Empieza, por ejemplo, el estudio del deseo no al nivel elemental de la acción recíproca del organismo animal y de su ambiente, al nivel en que ese organismo, por la nutrición, se apropia del objeto exterior y lo asimila a él, sino tan sólo en una etapa ulterior, la del deseo humano, que se presenta entonces como lo que originariamente es: como un momento del desarrollo de un proceso objetivo, pero separado de su condicionamiento natural (es decir, de las experiencias anteriores), como un fenómeno subjetivo. En realidad, el individuo desea primeramente porque el ciclo objetivo de los canjes entre su organismo y su medio ambiente se ha interrumpido, y el deseo no tiene su sentido primitivo sino en función de ese ciclo. Es en una etapa mucho más tardía, al adquirir (por el trabajo social y la técnica) una independencia, aunque relativa, respecto de su medio, cuando su deseo aparece como subjetividad y el mundo exterior con sus objetos como *medio* para satisfacer su deseo subjetivo.

Hegel considera así esta subjetividad del deseo como un origen real, como un punto de partida, siendo en realidad un resultado, un momento de una larga evolución. Esta inversión se halla en el principio de toda la inversión idealista: colocar en el comienzo lo que se halla al final.

Esta primera inversión trae consigo todas las demás: la actividad, el trabajo, mediante el cual el hombre asimilará la naturaleza entera y le dará una forma humana, al estar desde el comienzo separado de sus condiciones materiales, no es más que un trabajo abstracto, un momento aislado del trabajo real, el único momento espiritual de ese trabajo. La restauración del todo partiendo de ese momento aislado, abstracto, se presentará como una operación netamente espiritual.

Será la exteriorización de la autoconsciencia la que enunciará la materialidad.

Igual inversión se produce en lo que respecta al desarrollo y al enriquecimiento incesante del deseo: precisamente porque el hombre, como ser social y por su trabajo social, transformó primero su propio medio y creó objetos nuevos, se creó posteriormente necesidades nuevas y se transformó a sí mismo, alejando sin cesar el horizonte de sus deseos. Hegel invierte aquí la historia real, constata esa infinitud real del deseo para deducir de ello la necesidad del desdoblamiento de la autoconsciencia y del reconocimiento, es decir, por último, de la realidad social del hombre y de su consciencia. Otra vez, aquí, toma el resultado como origen.

A pesar de esta inversión de la historia real de la génesis de la autoconsciencia, inversión que conduce a la mixtificación idealista, Hegel descubrió algunos de los momentos esenciales de esta génesis.

La etapa siguiente es un ejemplo sorprendente de ello. Después de haber establecido la necesidad del «desdoblamiento» de la autoconsciencia y del «reconocimiento», Hegel busca la ley de desarrollo de esta consciencia, es decir, la forma como superará la oposición nueva que acaba de aparecer con ese desdoblamiento.

En los titubeos de su juventud había pensado por un momento que esa superación, mediante la cual la vida recobra su unidad, podía realizarse por el amor. Pero la experiencia histórica demostró a Hegel que la conquista de la unidad de la vida pasaba por un camino más difícil: el de la separación, del desgarramiento, del conflicto. No se llega a la vida unitiva del amor más que por medio de la lucha.

Las dos autoconsciencias, como las dos fuerzas en la

etapa anterior, se implican y se oponen a la vez: cada una limita a la otra resistiéndola. Esta reciprocidad implica una lucha a muerte, pues el ser para sí, en su pureza, exige la supresión de toda disparidad.

Lo que distingue al hombre del animal es que no está movido por el solo deseo de conservar su vida, sino que puede aceptar y desear el sacrificio de su vida precisamente para conservar a la vida la plenitud de su sentido y de su realidad. En esta dialéctica hegeliana hay una transposición filosófica de la máxima evangélica: aquel que quiera salvar su vida la perderá, y sólo aceptando el riesgo de perderla podrá salvarla. «Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconsciencia no es *el ser* ... Ni es su hundimiento en la expansión de la vida ... El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconsciencia independiente» (p. 116).

La lucha permite a cada uno de los adversarios afirmarse, tanto por encima de la vida como por encima de la animalidad, de su existencia natural empírica, al poner su vida en peligro.

En esta prueba crucial va a producirse un nuevo desdoblamiento de lo uno; los dos momentos de la autoconsciencia van a escindirse. Uno de los dos antagonistas conduce el combate hasta el riesgo de la muerte, afirmándose así como pura autoconsciencia. El otro tiene miedo de la muerte; esta consciencia «se ha sentido angustiada por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo» (p. 119).

El primero se convirtió en Señor, pura autocons-

ciencia, el otro en siervo, que reconoció en el Señor su autoconsciencia, pero que permaneció apegado a la vida como tal; depende a la vez del Señor y de la vida, o de las cosas. Está encadenado a esa naturaleza de la que no puede substraerse en el combate.

¿Cómo se desarrollan esos dos momentos de la consciencia?

El Señor se servirá del siervo como si fuera su propio cuerpo, para transformar la naturaleza, para trabajar. Por tanto, sólo hay relación con la naturaleza a través del esclavo. El Señor ha perdido toda relación propiamente humana con la naturaleza; no le impone a ella, por el trabajo, una forma propia de satisfacer sus necesidades, no tiene más que gozarla sin transformarla, como hace el animal. El desarrollo de esta consciencia del Señor se encuentra así detenida.

El gran camino del desarrollo del hombre y de su conocimiento pasa por la consciencia del siervo.

El siervo escogió vivir. Pero cuando experimentó el miedo ante la posibilidad de la muerte, entrevió la posible desaparición, la fragilidad y la insuficiencia del mundo natural, y, debido a ello, tomó consciencia de sí mismo. Éste es un principio de liberación.

El trabajo es la segunda etapa de esta liberación. Al enfrentarse con el objeto, el siervo explora su estructura, y su trabajo se halla en el origen de toda ciencia. Este paciente y doloroso descubrimiento de la naturaleza y de la complejidad de sus leyes permitirá a la consciencia descubrirse a sí misma y reconocerse plenamente. Transformar la naturaleza, modelándola para imponerle el sello humano, es exteriorizar al hombre, hacer pasar el sujeto al objeto mediante el trabajo. El trabajo «forma» la naturaleza y exterioriza al hombre.

«La grandeza de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final—la dialéctica, la negatividad en tanto

que principio determinante y creador—reside en que Hegel considera la producción propia del hombre como un proceso; ... en que concibe la esencia del trabajo y ve en el hombre objetivo, en el hombre verdadero puesto que real, el resultado de su propio trabajo. La relación real, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico... —es decir, como ser humano—sólo es posible si hace surgir realmente todas sus fuerzas genéricas—lo que a su vez sólo es posible por la acción conjunta de los hombres, como resultado de la historia—, si se relaciona con ellas como con objetos, lo que igualmente sólo es posible bajo la forma de la alienación» (Marx, *Manuscritos de 1844*).

Al mostrar que todo progreso en la liberación del hombre pasa por la consciencia del siervo, Hegel subraya que la formación del hombre se hace por el trabajo y que, finalmente, no es el señor, que hace la guerra y goza de ella, sino que es el que trabaja quien es verdadero creador de la historia. Pues el trabajo no sólo transforma el mundo natural, sino que transforma, o más bien forma, al Hombre mismo. En la *Fenomenología*, el objeto y el sujeto se desarrollan siempre correlativamente.

Hegel vio asimismo que las relaciones entre el hombre y la naturaleza pasan por las relaciones entre los hombres.

Ciertamente, Hegel reduce todas las relaciones sociales entre los hombres a relaciones espirituales; por ello presenta sus descubrimientos en forma desordenada: si tuviéramos que creerle, el siervo es siervo porque tiene mentalidad de siervo, mientras que el espíritu de servidumbre es el fruto de la servidumbre. El orden histórico ha sido invertido una vez más; el resultado es que el espíritu de servidumbre se toma como el origen, lo que conduce a Hegel a concebir el mo-

miento del nacimiento de la servidumbre, progreso decisivo en la historia de la humanidad y en el desarrollo del espíritu humano, bajo la forma de una «robinsonada», de un enfrentamiento de individuos. Ello comporta graves consecuencias morales y sociales; la glorificación de la guerra y su eterna necesidad para exaltar la grandeza humana, y la justificación de la servidumbre (y con ella la de todas las formas de opresión social), puesto que la situación del señor y la del siervo dependen de la virtud del uno y de la indignidad del otro. Las relaciones reales de clase son reemplazadas por relaciones puramente espirituales.

Gracias al trabajo surge y progresa el pensamiento.

El pensamiento es, en efecto, la unidad de los dos momentos de la autoconsciencia: el de la pura autoconsciencia y el de la forma que la autoconsciencia imprime a las cosas por el trabajo.

Este pensamiento, por el cual el ser-en-sí está unido al ser-para-sí, es al mismo tiempo voluntad. Se presenta, por consiguiente, como libertad.

En la decadencia de la ciudad antigua, cuando se rompe la armonía de la naturaleza y del espíritu, del individuo y de la sociedad, el hombre busca escapar al caos refugiándose en ese pensamiento liberador, elevándose gracias a él por encima de lo real. Ésta es la actitud del estoicismo, «cuya acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular; en conservar la carencia de vida que constantemente se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer» (p. 123).

Hegel señala que una doctrina semejante «sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universa-

les» *(Ibid.)*, como una tentativa de evasión del pensamiento.

El siervo busca conciliar el ideal de la libertad con su servidumbre. Se hace la ilusión de escapar a sus cadenas elaborando una idea abstracta de la libertad: identifica la libertad con el pensamiento.

El pensamiento estoico, al igual que el de Kant, permanece exterior a las cosas. Se cierne sobre ellas. Esta libertad abstracta no es más que la ilusión de la libertad.

Cuando este pensamiento, simple negación del mundo de las relaciones determinadas, en lugar de replegarse sobre sí, como el pensamiento estoico, se enfrenta con el detalle de las cosas, se convierte en escepticismo.

También el escéptico vive en la ilusión; cree destruir el mundo exterior diciendo no a todo pero *sin salirse del pensamiento*. El escepticismo aísla, en la dialéctica, el momento negativo.

Actuar es negar el dato. El escéptico emplea en ello todo su pensamiento.

Sin embargo, tal actitud es contradictoria, pues el escepticismo proclama la libertad y la grandeza del pensamiento pero permanece adherido a una realidad que no deja de negar. Es una vana tentativa el querer aislar la negatividad de la totalidad, el proclamar la vanidad del mundo y decirle *no* al mismo tiempo que nos adherimos a él a través de cada una de nuestras acciones.

No se puede estar a la vez alejado y sumergido en la vida. Esta autoconsciencia es, por tanto, doble y contradictoria. La toma de consciencia de esta contradicción y la explicación o la justificación de esta contradicción entre la idea de la libertad y la realidad de la servidumbre no ha podido ser superada por el estoicismo pensando solamente la idea de la libertad,

ni tampoco por el escepticismo al negar en el pensamiento la realidad de la servidumbre.

También el cristianismo es una ideología de siervo, pero de un siervo que no ha intentado esconder la contradicción fundamental de su existencia, ni refugiándose en el pensamiento, ni negando la realidad. Considera que esta contradicción es ineludible, que se halla implícita en la eterna condición humana.

No obstante, existe un más allá, otro mundo que no es el de la naturaleza, sino el de la sobrenaturaleza. La libertad es posible, pero fuera del mundo sensible.

El cristianismo triunfó, en la descomposición de la ciudad antigua, porque con él el desprendimiento del individuo de todos sus vínculos naturales con la sociedad (la «alienación» de la sociedad) es aún más radical que con el estoicismo y el escepticismo.

Cuando la consciencia del señor y la del siervo no forman más que una sola consciencia, «esta consciencia desventurada, desdoblada en sí misma» (p. 128) opone, en sí misma, al amo y al esclavo.

Es una consciencia fundamentalmente religiosa en la que Dios es el Señor y el hombre el siervo.

Esta oposición es particularmente brutal en el judaísmo, en el que el Dios transcendente es lo infinito al que el hombre no puede unirse sino separándose radicalmente de lo finito.

Existe una separación de la consciencia en sí misma. Es lo que Hegel llama el reino del Padre.

Con el cristianismo, por mediación de Cristo, «lo inmutable ha tomado una figura sensible» (p. 130). La encarnación realiza la unidad de lo Universal y de lo Singular. La subjetividad adquiere un valor absoluto. El Yo finito no es considerado ya como irrisorio junto a una transcendencia abrupta. Comienza entonces el reino del Hijo.

La unión con Dios puede ser entonces vivida tratando de llegar a Dios sólo a través de Cristo, huyendo del mundo.

No obstante, la tentativa de alcanzar a Dios huyendo del mundo para unirse con Cristo está condenada al fracaso. Desde el momento que se busca abrazar a Cristo, sólo se encuentra su particularidad propia, su tumba vacía. «La esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente» (p. 130). Lo absoluto no puede ser aprehendido en una presencia sensible.

La aceptación de un mundo, de un mundo que ha sido santificado por la Encarnación y en el que todo es una «figuración» o un signo de Dios, no permite tampoco la reconciliación de la consciencia consigo misma. Al actuar sobre el mundo, el cristiano atribuye a Dios el principio de su acción. Una vez más, la consciencia no coincide con su esencia, su acción permanece singular y su comunión insuficiente.

Sólo queda, por consiguiente, un camino, el del abandono de la voluntad singular, el del ascetismo, mediante el cual el cristiano trata de librarse de la singularidad.

Tentativa contradictoria y condenada al fracaso, puesto que la superación de la finitud sólo se efectúa a través de la muerte. La particularidad subsiste, pues, hasta en la voluntad de renunciar a ella, y esta voluntad misma sólo puede hacer más doloroso el sentimiento de la separación de Dios, la imposibilidad de unirse a Él.

Esta triple frustración prueba la vanidad de los esfuerzos hechos para buscar la salvación en una transcendencia que agrava el dualismo del en sí y del para sí.

Tan sólo un camino subsiste: el de la reconciliación con la tierra.

«Para la consciencia desventurada, el ser en sí es el más allá de sí misma» (p. 143). La consciencia no puede librarse de la desdicha más que eliminando esa transcendencia.

El advenimiento de la razón es el momento en que el hombre renuncia a buscar un en sí transcendente a la autoconsciencia, en que deja huir del mundo.

Entonces es en el mundo donde se reencuentra la autoconsciencia. Históricamente, dice Hegel, fue en el Renacimiento cuando apareció, frente a la Edad Media cristiana, la idea de que la razón humana es coextensiva a la realidad entera, «ese anhelo fuera del espíritu, ese deseo apasionado del hombre por conocer su tierra» (*Ph H*, p. 372). Esta idea triunfó con la Revolución Francesa.

Con ella se afirma la exigencia de una síntesis del ser y del pensamiento, del en sí y del para sí, de la consciencia y de la autoconsciencia. Y esta síntesis es la Razón.

«La Razón es la certeza de la consciencia de ser toda realidad» (*F*, p. 144). Pero la Razón, unidad del pensamiento y de su objeto, de la consciencia y de la autoconsciencia, sólo puede realizarse si este pensamiento y esta autoconsciencia no son individuales, sino universales.

El idealismo de la Razón no puede ser, pues, el idealismo subjetivo de Kant o de Fichte, sino un idealismo objetivo.

Para el cristianismo, el Espíritu es el creador de todas las cosas, pero es un espíritu universal. En la Iglesia, el cristiano de alguna manera realiza la ex-

periencia de este Espíritu universal. El idealismo, tal como lo concibe Hegel, conserva esa concepción del Espíritu y esa concepción de la universalidad, pero superando el punto de vista de la transcendencia, es decir, superando la «alienación» religiosa. El momento de esta «reconciliación de la *autoconsciencia* y de la presencia» corresponde históricamente al del Renacimiento por oposición a la Edad Media.

El idealismo subjetivo no tiene posibilidad de realizar este paso del yo singular al yo universal, en primer lugar porque no alcanza a concebir el yo de otro modo que como yo individual, es decir, como yo inmediato, el cual no es el producto de un largo camino cultural, no ha sido formado por la asimilación de las conquistas de la historia anterior de la humanidad.

El error fundamental del idealismo es tomar por punto de partida lo que en realidad es un resultado.

La Razón no es la pura identidad consigo misma: para ser coextensiva a lo real, o mejor, para contener en ella todo lo real, debe primero haber integrado todos los conocimientos anteriores de la humanidad, la larga experiencia de su penetración del universo. Solamente entonces tiene un contenido. El movimiento dialéctico que nos ha hecho pasar sucesivamente de la aspiración a esto, a la percepción, luego al entendimiento, es decir, a la consciencia del mundo exterior, no ha sido borrado o anulado por el segundo movimiento dialéctico, el que reveló la independencia de la autoconsciencia por la experiencia del deseo, de la lucha por el reconocimiento, y de los fracasos dolorosos del estoicismo, del escepticismo y de la conciencia desventurada.

Esta larga serie de negaciones, de contradicciones superadas, forman parte del espíritu que se está realizando. El espíritu es la historia del espíritu.

El idealismo subjetivo, que no ha integrado el momento de la negación, de la determinabilidad, de la diferencia, es decir, toda la realidad natural y social, es un «idealismo vacío», que proclama de forma absolutamente gratuita que todo es *suyo*.

Es el reverso del escepticismo, y es tan pobre y contradictorio como él, del que sólo se distingue porque aísla, en la dialéctica, no el momento de la negación desnuda, sino el de la afirmación igualmente desnuda. Es una consciencia desventurada que ignora su desventura y se contenta con una felicidad demasiado fácil.

Para introducir el momento de la diferencia y de la negación en esta unidad, para llenar el yo vacío y alcanzar la Razón en su universalidad concreta, es decir, una Razón enriquecida por todo el contenido de la naturaleza y de la historia y consciente de su carácter no individual, sino substancial (social), debe superar, como razón teórica, la exterioridad de la naturaleza, como razón práctica, la exterioridad de la sociedad. Únicamente entonces el idealismo subjetivo, formal, de Kant y de Fichte, será superado por un idealismo concreto, por un idealismo objetivo.

El movimiento general de este capítulo de «La Razón», en la *Fenomenología del espíritu*, es sumamente significativo. No implica, como en Kant, una crítica de la razón pura y una crítica de la razón práctica con la síntesis hipotética de la crítica del juicio que define finalmente una actitud estética ante el mundo, sino una dialéctica de la razón teórica, luego una dialéctica de la razón práctica, al término de las cuales el hombre, que se ha apoderado de la naturaleza y no forma más que uno con el espíritu de su pueblo, es conducido a una acción efectiva en el mundo real de la naturaleza y de la historia.

Esta razón se busca primero en el espejo de sí misma en el seno de la naturaleza entera. Ignora aún que la naturaleza no es más que la «alienación» de sí misma, su «Otro», que toma la apariencia de lo sensible.

Sería inútil reprochar aquí a Hegel el carácter hoy anticuado de muchos aspectos de su crítica del saber científico, que depende, en gran medida, del estado de desarrollo alcanzado por las ciencias de su tiempo y que evidentemente se halla muy distante del estado actual. Que Hegel critique una física todavía en nacimiento y permanezca prisionero de un cierto formalismo matemático, que rechace el transformismo, que conceda una atención desmedida a la fisiognomonía y a la frenología, todo ello es contingente y está superado, como lo está hoy la etapa de la historia de las ciencias a la que se dirigen dichas críticas.

Lo que importa es la concepción de la relación entre el conocimiento científico y el saber filosófico, subyacente a esta crítica.

Cuando Hegel se esfuerza en establecer que las ciencias de la naturaleza, como las ciencias humanas, no permiten descubrir la unidad de la autoconsciencia y de la realidad, establece con vigor que la ciencia, en su época, no tenía un carácter dialéctico. Lo que permanece vivo no es, pues, la pretensión especulativa de constituir una «filosofía de la naturaleza», pretensión hoy definitivamente superada, sino la notable reflexión sobre el conocimiento científico que se halla contenida en dicho capítulo.

En las tres etapas recorridas por ella hasta ahora: descripción, clasificación, ley (que corresponden a los tres momentos de la consciencia, es decir, el «esto sensible», la percepción de la cosa y el entendimiento de sus leyes), la ciencia manifiesta su insuficiencia.

La descripción, por el solo hecho de su contingencia

y por el carácter efímero y mudable de lo que designa y pretende inmovilizar, no tiene en sí ninguna verdad.

La clasificación, con sus jerarquías inmóviles, aun cuando los signos característicos que escoge corresponden en el pensamiento a lo que, efectivamente, separa y distingue en la realidad a los seres, es extraña al devenir real.

La ley establece relaciones matemáticas exteriores a las cosas. No expresa «la relación esencial», es decir, la necesidad interna. Hegel condena aquí lo que llamamos hoy la concepción positivista de la ley, simple relación matemática entre dos fenómenos.

Sin embargo, en cada una de estas tentativas, el pensamiento se busca en las cosas; al formular hipótesis, al plantear preguntas a la naturaleza, «afirma de hecho que las cosas sólo poseen verdad como conceptos» (p. 150).

Descripción, clasificación, ley, no son más que momentos abstractos del concepto, y sólo con el conocimiento de la unidad orgánica, de la vida, la conciencia vuelve a encontrar, en el corazón de las cosas, una imagen realizada de ese concepto; ya se trate de la vida observada en el desarrollo de un individuo viviente en el que el todo engendra y produce él mismo las partes, o de la vida observada en la unidad o la multiplicidad de las especies en las que cada individuo no es más que un momento del que la muerte señala la finitud al mismo tiempo que manifiesta la infinitud del movimiento que, superando al individuo, realiza la unidad de la especie, todos los momentos del concepto y la necesidad de su encadenamiento tienen aquí su expresión material.

Para superar los momentos anteriores de la conciencia, su abstracción, para alcanzar la necesidad profunda, es preciso concebir el universo como un organismo

viviente. La noción de finalidad, tal como la concebía Kant, pero como juicio simplemente reflexivo, es la promesa de la necesidad real; ella da una imagen de sí que, en Kant, estaba separada de la necesidad de la naturaleza, como un ideal exterior a la realidad.

La idea de finalidad interna, al expresar únicamente la necesidad profunda que une el fin con el comienzo en el desarrollo orgánico, es la imagen natural más próxima al concepto.

Sin embargo, la observación no puede aprehender el *traspaso* como tal (así como, en una etapa anterior, la percepción de la cosa, al no llegar a aprehender el traspaso de una cosa a otra, la relación entre las cosas se superaba en el entendimiento que pensaba ese traspaso con el concepto de fuerza). Va, por tanto, a substituir el movimiento único del vínculo dinámico entre el fin orgánico y la realidad efectiva, la oposición estática de lo interior y de lo exterior y va a formular la siguiente ley: «Lo exterior es la expresión de lo interior».

El concepto se reconoce, pues, a sí mismo en la naturaleza orgánica, si no para sí, al menos en sí.

La vida no es aún la Razón: no hay vínculo necesario entre los caracteres de una especie animal y el medio que le rodea, piensa Hegel, que considera al individuo viviente como un sistema cerrado y reproduciéndose constantemente sin cambios, no en un movimiento ascendente, creando formas que se adaptan cada vez mejor y más complejamente, sino en un movimiento cíclico que reproduce siempre el mismo tipo, sin evolución y sin transformación. «La naturaleza orgánica no tiene historia», proclama perentoriamente Hegel, admirador sin embargo de Diderot y contemporáneo de Lamarck.

Para comprender en su plenitud el concepto, el

vínculo orgánico de lo universal y de lo singular, «la razón observadora» no puede atenerse al estudio de la naturaleza viviente que, al limitarse al en-sí, nos remite al para-sí, es decir, a la observación de la autoconsciencia, a las ciencias humanas, donde el concepto alcanza el para-sí.

En esta nueva etapa se manifestará la unidad de lo interior y de lo exterior. La ley es «la abstracción vacía sin llevar en ella la escisión que no sería sino el contenido» (p. 180).

Con el estudio del individuo humano, a la vez totalidad orgánica y autoconsciencia, «brota *en él mismo*, pues, la oposición, el doble carácter de ser movimiento de la consciencia y el ser fijo de una realidad que se manifiesta, realidad tal que es en él de un modo inmediato la suya» (p. 185).

En este nuevo campo de observación, el de la consciencia actuante, el problema consiste en descubrir la ley que expresa la relación entre la autoconsciencia y la realidad exterior que consideramos como su expresión.

En ello se han empeñado dos falsas ciencias: la fisiognomonía de Lavater y la frenología de Gall, muy a la moda en tiempos de Hegel.

La primera pretende descubrir al individuo partiendo de su expresión sensible, de su fisonomía, del tono de su voz, de su mano, etc. Hegel señala primeramente que ello es abstracción pura: el lenguaje, el trabajo, etc., son otras formas de expresión.

Incluso la mano, que no es sin embargo tan ajena al destino del hombre, la mano, de la que «puede decirse que *es* lo que el hombre *hace*» (p. 188), no es, como el conjunto del cuerpo, más que una de las expresiones del individuo. Resulta arbitrario separar ese aspecto de otro que es la señal impresa por el indi-

viduo en el mundo, es decir, el conjunto de sus obras.

Por otra parte, aún si esta expresión corporal fuera una expresión completa del *interior* del individuo, sólo expresaría, como mucho, el balance de su pasado, de un pasado que cada nueva acción puede desmentir o por lo menos transformar. Cada nueva decisión volverá, pues, a poner en tela de juicio la pretendida expresión de lo interior por lo exterior.

Chocamos aquí con una de las consecuencias de la oposición abstracta de lo interior y de lo exterior, de la intención y de la obra.

Además, al limitarse a resumir el pasado, esta «expresión» deja escapar lo que es propio de la autoconsciencia, que es precisamente la superación, la anticipación; sólo tiene en cuenta las huellas del hombre y no sus proyectos.

Aquí se inicia el paso de la dialéctica de la razón teórica a la dialéctica de la razón práctica, pues «el verdadero ser del hombre es su obrar» (p. 192). No es la razón observadora, sino la razón práctica, la acción, lo que nos conducirá a la toma de consciencia completa de la Razón.

Esta demostración es valedera *a fortiori* para la frenología, la cual tiene la pretensión de descubrir la individualidad en la conformación del cráneo, cosa inerte y muerta, más abstracta aún que el rostro o la mano.

Esta aberración, esta forma extrema de «alienación» del espíritu en una cosa muerta, lleva en sí a su contrario, esto es, la razón, que renuncia a reconocerse en una cosa muerta y que busca descubrirse en la acción.

Esta suprema alienación implica una inversión del por al contra. Un estallido de esa unidad de la razón y del ser concebida bajo la forma de ese acoplamien-

to monstruoso. «La razón, que esencialmente es el concepto, se escinde de un modo inmediato en sí mismo y en su contrario, oposición que precisamente por ello se supera de un modo igualmente inmediato» (p. 207).

El fracaso de la razón teórica nos remite a la prueba de la razón práctica.

La Razón no puede encontrarse a sí misma en el conocimiento: la observación, incluso científica, la deja en presencia de un «dato». No es posible encontrar el sí-mismo en la exterioridad de la cosa, sino en la obra, en lo que es el producto de su propia actividad.

La autoconsciencia no puede, pues, reconocerse en un objeto independiente de ella. La autoconsciencia se afirma en lo que *realiza.*

Pero lo que ella realiza no lo hace sola. Todo en el mundo es obra, pero no es *mi* obra.

«En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí ... Lo que el individuo hace es la capacidad y el hábito ético universales de todos» (pp. 209-210).

¿Cómo adquirirá consciencia de ello el individuo?

La felicidad consiste en «ser en la substancia», es decir, en tener consciencia de que el para-sí no forma más que uno con la naturaleza y la sociedad, en identificar nuestra propia obra con la del espíritu universal que las crea.

El individuo sólo alcanzará esta felicidad después del fracaso de todas sus tentativas de realizar *inmediatamente* esa unidad; deseo manifiesto del gozo, protesta del corazón que quiere imponer al mundo su ley, virtud sublevada contra el curso del mundo.

El primer episodio de esta «búsqueda» de la felicidad que emprende el individualismo es la búsqueda del placer. El *Fausto* de Goethe es su paladín, pues trata de encontrar en el placer sensible la unidad inmediata con el ser, a la cual aspira.

Ese «espíritu de la tierra» lo conduce al fracaso. Pues la singularidad del individuo, que sólo vuelve sus deseos hacia realidades sensibles cuya naturaleza es devenir y morir, se enfrenta con esta ley del devenir y del morir como con un destino inexorable.

Lo que quiere y cree abrazar se le escapa sin cesar. Se convierte en el esclavo y la víctima de esa necesidad exterior. Esa necesidad de la que ha hecho, a sus expensas, la experiencia, le conduce, para seguir su marcha hacia la felicidad, a hacerla suya sin salir, sin embargo, de lo sensible. Pero buscará dentro de sí mismo esa sensibilidad y esa ley necesaria, que será la «ley del corazón».

Este nuevo ideal es siempre individualista: el héroe romántico no concibe la felicidad más que como desarrollo de su yo individual.

Pero esa ambición es contradictoria: la singularidad sensible del corazón no puede ser ley universal. El bandido generoso y deshacedor de entuertos, como el Kar Moor de la obra de Schiller *Los bandidos,* en el cual sueña Hegel, choca con todos aquellos cuyas aspiraciones no son las suyas: la ley del corazón no tiene de la universalidad más que la forma. Nuestro héroe va a chocar al mismo tiempo con un orden social que él juzga artificial y con todos aquellos que no ven realizada en su ley la ley de su propio corazón.

Esta contradicción de «la singularidad de la consciencia que pretende ser inmediatamente universal»

(p. 222) rechaza el individualismo a su propia individualidad y lo aísla. Tiene como término lógico la locura, con la hostilidad de todos.

Como Sócrates al escuchar la prosopopeya de las *Leyes*, «el corazón experimenta su sí-mismo más bien como lo no real» (p. 223).

Cuando se hace consciente de esta contradicción, se ve conducido al extremo opuesto. «La ley es lo esencial y la individualidad lo que hay que superar» (página 224).

Una virtud abstracta se opone al curso del mundo. Es tanto la experiencia del caballero de la virtud, Don Quijote, como la del formalismo kantiano.

Sin embargo, en su lucha contra el curso del mundo, ese caballero de la virtud abstracta es un caballero de la triste figura, de antemano destinado a la derrota puesto que se halla enredado en una contradicción fundamental, «este combatiente que en su lucha sólo se preocupa por mantener su espada sin mancha» (p. 228).

En su crítica de Kant, Péguy dirá más tarde que el idealista tendría manos limpias si tuviera manos. Luchar contra el curso del mundo es, en efecto, para esa virtud formal, asegurarse la propia derrota, puesto que sólo es exigencia de pureza, y en el combate está segura de perderla. Una rebelión semejante contra el curso del mundo es vana, es la abstracción de la rebelión.

Los fracasos sucesivos del individualismo llevan a la conclusión de que es únicamente en la sociedad donde el individuo puede realizarse y alcanzar la felicidad.

Asistimos en Hegel a una reconciliación del individuo y la sociedad. «La consciencia ha hecho en su lucha la experiencia de que el curso del mundo no

es tan malo como se veía, pues su realidad es la realidad de lo universal» (p. 230).

Al superar el individualismo, el hombre adquiere consciencia de que en la acción se realiza la unidad de la subjetividad y de la objetividad, y que en ella se conjugan la universalidad del en-sí y la individualidad del para-sí.

La negatividad en el ser, que es determinación y particularidad, no forma más que uno con la negatividad propia a la acción, que es universal.

En esta compenetración de la individualidad y del ser, el hombre actúa en tanto que «ser genérico», como dirá Marx en sus *Manuscritos de 1844*. Cada acción verdadera, cada obra, es «obrar de todos y de cada uno, la esencia que es la esencia de todas las esencias, la esencia espiritual» (p. 245).

Hegel, como Goethe, dirá complacido: Al comienzo era la acción. Pero no la acción en general—la acción finalmente abstracta, ineficaz, que por su generalidad misma ya no es acción, sino pensamiento de la acción, tanto en el héroe romántico como en el utópico—, sino la acción limitada y precisa mediante la cual el individuo participa, por su obra, en el desarrollo de lo universal.

Sin embargo, esta inserción de la particularidad en la universalidad como uno de sus momentos no se realiza fácilmente.

La totalidad social está desgarrada por contradicciones, y, bajo el nombre de «reino animal del espíritu», Hegel nos ofrece en su lenguaje abstracto una bellísima descripción de la selva de las competencias en la sociedad y de las contradicciones en las que vive. Esta forma de definir las relaciones de la consciencia individual con el todo, con la sociedad en su conjunto, sería difícilmente inteligible si no se

conociera el origen económico de las reflexiones filosóficas de Hegel. Éste eleva al concepto filosófico el análisis de la mercancía de los economistas ingleses: la oposición del valor de uso, de la objetividad natural de la mercancía, vuelta hacia el individuo, y del valor de cambio, objetividad social de esta misma mercancía, que hace de ella una realidad extraña al individuo.

La fuente de esta alienación está en el trabajo mismo, y Hegel lo presintió al darle el nombre de «astucia de la razón». Primeramente transpone una de las principales ideas de Adam Smith: «El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo *singular, inconscientemente,* un trabajo *universal,* lleva a cabo, a su vez, el trabajo universal como un objeto consciente; el todo se convierte en obra suya *como totalidad,* obra a la que se sacrifica y precisamente se recobra a sí mismo desde esta totalidad» (p. 210). Este texto es la clave de la última parte, y quizá, de toda la *Fenomenología del espíritu,* puesto que describe concretamente la relación que Hegel concibe entre el individuo y el todo, y la realización de su unidad que es a su vez el objetivo final de la *Fenomenología.*

Hegel, en la tradición de Hobbes, Helvetius, de los economistas clásicos de Inglaterra, considera que el comportamiento del hombre está dirigido por la satisfacción de los intereses estrictamente individuales. La sociedad capitalista está, en efecto, basada en la propiedad privada y la actividad privada, egoísta, del hombre. Hegel tiene plena consciencia de ello, pero

considera, sin embargo, que esa actividad egoísta termina en fines universales. Es lo que llama la «astucia de la razón», es decir, la necesidad profunda de lo que cada uno hace en forma egoísta se halla oculta y actúa de alguna manera a espaldas del individuo, el cual no tiene consciencia de ello. «La individualidad del curso del mundo puede muy bien suponer que sólo obra para sí o de un modo egoísta; es mejor de lo que ella supone, su obrar es al mismo tiempo un obrar que es, *en sí,* un obrar universal. Cuando obra egoístamente, simplemente no sabe lo que hace; y cuando asegura que todos los hombres obran de modo egoísta, simplemente afirma que los hombres no tienen consciencia de lo que es el obrar» (p. 230).

En ello hay a la vez una descripción profundamente justa y una ilusión. Es innegable que las cosas suceden así en una sociedad en la que el interés privado es el motor de la vida social y económica. La historia es el producto de la actividad de los hombres, pero de hombre que, al actuar en forma aislada y egoísta, no tienen consciencia del resultado de sus acciones, no tienen consciencia de estar haciendo esta historia común. Es cierto también que si el todo es el resultado de la actividad de todos, ese *todo* precisamente se eleva por encima de la actividad egoísta de cada individuo como un poder ajeno a cada uno de ellos, es decir, como poder «alienado».

Pero cuando Hegel concluye de ello que ese todo es el espíritu, muestra un optimismo ilusorio, pues no es cierto que la jungla de los apetitos concurrentes asegure el desenvolvimiento sereno del espíritu.

También Hegel, profundamente realista, y sin tratar—al contrario de las trivialidades liberales de los economistas que, como por ejemplo Bastiat, se atenían al optimismo beato de las *Armonías económi-*

cas—de escamotear las contradicciones reales, fue llevado a justificarlas y a eternizarlas como momentos necesarios.

Sobre la base económica real de esas contradicciones y sin concebir en las relaciones humanas más que su aspecto espiritual, Hegel elabora una visión trágica de la historia y su progreso, que hace del desgarramiento un momento siempre superado pero siempre renaciente del desarrollo humano.

Llegados al término de la dialéctica del espíritu subjetivo, hemos pasado

(*a*) de la cosa a la obra; y

(*b*) del yo al nosotros.

Lo que primero se presentaba como *dato* es en su verdad *producto*.

Ésta es la obra del espíritu, no del espíritu *subjetivo*, sino del espíritu *objetivo*.

Todas las formas de subjetivismo teórico y de individualismo práctico han sido superadas, y, una vez más, Hegel vuelve a la crítica de Kant, cuya filosofía considera que es la expresión espiritual suprema del subjetivismo y del individualismo, para mostrar que es imposible desvincular la ley moral intemporal de la moral individual, y que la consciencia moral individual sólo puede darse un contenido considerándose como un momento de la vida de un pueblo.

El Yo se ha convertido en un Nosotros, y el Nosotros en un Yo.

En la relación, en la obra de este yo, se realiza la unidad del ser y de la autoconsciencia.

Al final de la dialéctica del espíritu subjetivo, Hegel ha establecido la idea fundamental de su sistema diciendo que la substancia es sujeto.

Pero falta abordar otra dialéctica, la del desarrollo de ese espíritu que se ha vuelto objetivo.

La verdad alcanzada por el espíritu objetivo debe ser seguida en su desarrollo a través de toda la historia.

EL ESPÍRITU OBJETIVO

La odisea del espíritu subjetivo termina cuando éste toma consciencia de su unidad con el espíritu objetivo.

La consciencia individual ha aprendido que no formaba sino uno con la consciencia universal. Este paso se enuncia ya en la primera parte de la *Fenomenología del espíritu*: «Más tarde vendrá para la consciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta substancia absoluta que, en la perfecta independencia y libertad de su contraposición, es decir, de distintas consciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: *el yo es el nosotros y el nosotros el yo*» (página 113).

Comienza una nueva dialéctica ascendente. El espíritu va a recorrer un nuevo ciclo de experiencias, las experiencias de la especie después de las del individuo. El tema de ese movimiento ya no es el individuo, sino la humanidad. «El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo» (p. 261).

El vínculo entre los dos ciclos es estrecho y el paralelismo de las etapas no es en ningún modo formal.

La pedagogía del espíritu individual descubre su motor secreto; el derrotero de la consciencia a la autoconsciencia y a la razón estaba preparado y, de alguna manera, ordenado en el individuo por la historia entera de la humanidad, la cual ya había recorrido estas etapas.

Este desarrollo objetivo de la historia transcurrida era hasta aquí el fondo histórico y social a partir del cual podía organizarse la iniciación del individuo. La dialéctica de su educación personal abrazaba los contornos y reproducía los momentos de una dialéctica más profunda, la de la historia universal.

De esta dialéctica más fundamental, de la experiencia de la especie, debe el espíritu adquirir conciencia para convertirse en espíritu objetivo.

Este desarrollo objetivo que ya actuaba en la primera parte de la *Fenomenología del espíritu,* que actuaba sin que la consciencia individual lo supiera, «a sus espaldas», como dice Hegel, es ahora llevada a la luz del día.

Volveremos, pues, a encontrar aquí, en una forma social y objetiva, todas las «figuras del espíritu» que se manifestaron en forma subjetiva dentro del ciclo ya recorrido.

A la progresión de las figuras de la consciencia ha de suceder la progresión de las figuras del mundo, que es, a su vez, el fundamento de la primera.

Volveremos, pues, a encontrar los mismos estadios a ese nivel; a los momentos de la consciencia, de la autoconsciencia y de la razón, corresponden los momentos de la historia humana que forman su base.

Esta segunda parte de la *Fenomenología del espíritu* no constituye una filosofía de la historia, pero implica esta filosofía de la cual sólo expresa el aspecto fenomenológico, el de la toma de consciencia.

Hegel no pretende abarcar la totalidad de la historia, sino tan sólo separar los grandes virajes y las crisis, los puntos cruciales de la experiencia del hombre como especie, las grandes mutaciones de la humanidad.

Los jalones elegidos por Hegel corresponden a los

que volverá a tomar en su *Filosofía de la historia* y cuyas características fueron elaboradas en sus obras juveniles:

(*a*) En primer lugar, el momento de ciudad, unidad inmediata del en-sí, del individuo y de la sociedad, de la particularidad y del todo. Esta bella armonía moral de la ciudad antigua, que era en su juventud una especie de paraíso perdido, de edad de oro de la humanidad feliz, ahora se ha convertido en un momento de la historia, el de la unidad inmediata que corresponde al de la consciencia en el ciclo del espíritu subjetivo.

(*b*) El segundo momento es el del mundo romano, que resulta de la descomposición y de la disolución de la polis; el individuo se afirma ahí por sí mismo, y al separarse la particularidad del todo, el todo, el Estado, se le vuelve extraño, transcendente, hostil, «alienado». Es el momento del desgarramiento.

En su juventud Hegel no veía en ello más que decadencia, y por el cristianismo tan sólo sentía desprecio, dado que era su expresión espiritual, por la exaltación burguesa del interés privado que se desprendía de ello. En la *Fenomenología,* este valor absoluto de la particularidad es un momento que hay que salvar e integrar en una concepción de la totalidad más rica que la de la ciudad griega, la cual ignoraba ese valor absoluto de la persona. No se puede, pues, regresar a la Ciudad antigua: el Estado moderno debe integrar el momento de la subjetividad infinita del cristianismo. Así como la Razón era la síntesis de la consciencia y de la autoconsciencia, el Espíritu no estará «seguro de sí mismo» más que cuando haya constituido una nueva totalidad, no inmediata, sino que lleve en sí el momento de lo particular y de la negación.

(*c*) Esta tercera etapa, por la cual el espíritu termina el ciclo de su desarrollo, es aquella en que el desgarramiento es superado y conservado a título de momento. Es aquí donde es mayor la diferencia entre la *Fenomenología* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia.* Vuelven a encontrarse en ambos trabajos, bajo nombres distintos, los mismos tres momentos que se llaman en uno el espíritu inmediato, el espíritu alienado y el espíritu seguro de sí mismo, y en el otro el mundo griego, el mundo romano y el mundo germánico. Sin embargo, la periodización en ambos es muy diferente; en la *Fenomenología,* la segunda época va desde el comienzo del Imperio romano hasta la Revolución Francesa, y la última, «el espíritu seguro de sí mismo», está sólo representada por la filosofía alemana. En la *Filosofía de la historia,* el «mundo germánico» comienza con las invasiones del siglo IV y se extiende hasta la restauración de la monarquía.

Las razones de esta diferencia de presentación nos parecen bastante evidentes si uno no se contenta con la comparación de textos y si además se los lee en el contexto de su tiempo. Esbozaremos una interpretación al abordar el tercer momento.

Por de pronto, sin analizar la dialéctica del espíritu objetivo en todos sus giros, dibujaremos el movimiento general.

El punto de partida, al igual que para el espíritu subjetivo, es la inmediatez, que aquí es inmediatez de la relación objetiva del ciudadano con la ciudad de la antigüedad griega.

Ni siquiera podría existir, en esta totalidad armónica, particularismo de la necesidad, puesto que toda la vida económica ha sido echada fuera de esta totalidad de los «ciudadanos» y su ciudad. «La esfera de la libertad no admite la particularidad de las necesi-

dades, ya que ésta ha sido relegada a una casta de esclavos» (*FD*, § 356).

Pero la sociedad humana no puede ser del mismo orden que la naturaleza o lo inmediato. El espíritu, substancia de los individuos, no es un *dato*, es una obra, una *acción*. La unidad del suelo y de la substancia no puede ser inmediata. El primer movimiento, el del espíritu subjetivo, lo ha establecido. El espíritu actuante, la acción, hace aparecer, pues, la dualidad de la substancia y de la consciencia. Todavía a este nivel la progresión dialéctica comienza por un desdoblamiento de la unidad: «la substancia se escinde, pues, en una substancia ética diferenciada, en una ley humana y otra divina» (*F*, p. 262).

Ley humana y ley divina son dos momentos de la relación entre el individuo y el todo.

La polis es una comunidad consciente, es obra del hombre. «Es el hombre el que ha dado leyes a las ciudades», dice Sófocles en su *Antígona*. Ésa es la ley humana.

Pero existe otro vínculo entre el individuo y el todo, un vínculo en primer lugar natural: la familia. Esta relación de naturaleza, anterior a la consciencia, «subterránea», como dice Sófocles o como lo repite Hegel, es otra forma de participación en el ser. La familia es una totalidad viviente cuyos individuos, en la sucesión de las generaciones, no son más que momentos efímeros. La muerte de cada uno de ellos constituye la vida del todo, y da a esta vida, hecha de todos los muertos, una realidad no solamente natural, sino espiritual. Porque el momento de la muerte, el momento de la negatividad y de la superación, es el comienzo del espíritu. El culto de los muertos, característico de la familia antigua, es la expresión simbólica de esta realidad espiritual de la

familia. Esta otra relación del individuo con el todo es la ley divina.

En *Antígona* se desarrolla el conflicto de estas dos leyes, ninguna de las cuales, tomada aisladamente, es en sí y para sí.

En la acción, lo singular, que en la ciudad antigua no tiene existencia propia más que en la familia, se opone a lo *universal*, cuya realización es el Estado. Antígona se enfrenta a Creonte.

Esta tragedia corresponde al momento histórico en que aparece un primer germen de corrupción en la ciudad antigua. Hegel piensa que las leyes morales han cesado de identificarse con las leyes políticas de la ciudad, las leyes de la razón absoluta con las de una época y de un pueblo, expresándose así el choque entre el derecho patriarcal y el derecho nuevo de las ciudades mercantiles. Al derecho patriarcal, que se expresa en la tradición familiar, lo llama ley divina, porque para él es una idea constante el hecho de que la religión establece un vínculo directo, inmediato, entre Dios y cada individuo tomado aisladamente, sin pasar por la mediación de lo social y de lo político. Esta relación directa de la subjetividad con lo infinito, que será, según él, la aportación esencial del cristianismo, se encuentra ya prefigurada en «la ley divina», la ley subterránea que, por medio de la familia, garantiza la particularidad y establece el vínculo inmediato entre la consciencia individual y Dios.

No es una pasión que se enfrenta con un deber ni un deber con un deber. Se enfrentan dos derechos que son a la vez dos «caracteres». «La consciencia ética sabe lo que tiene que hacer, y está decidida a pertenecer ya a la ley divina, ya a la ley humana» (página 274).

El derecho absoluto de la *autoconsciencia* ética entra en conflicto con el derecho divino de la *esencia*» (p. 274).

La primera fórmula caracteriza el enfrentamiento de los «caracteres»: cada uno sabe lo que tiene que hacer, es decir, no se trata ni de una pasión ni de un deber abstracto; el personaje se unifica en la ley que él encarna.

La segunda caracteriza la colisión de los dos «derechos», uno de los cuales toma su fuente en la *esencia* y el otro en la *autoconsciencia*, que son dos momentos del ser. La consciencia moral, por el solo hecho de actuar, desciende de su universalidad a la particularidad. «El obrar es él mismo este desdoblamiento, que consiste en ponerse para sí y en poner frente a esto una realidad exterior extraña ... por el contenido, la acción ética lleva en ella el momento del delito» (p. 276). Puesto que la acción implica la particularización, la separación de los dos aspectos del todo, la posibilidad, por consiguiente, de su antagonismo y de la violación de una de las dos leyes en nombre de la otra. La tragedia es la experiencia vivida de esta escisión o desdoblamiento.

La bella unidad de la naturaleza y del espíritu, del en-sí y del para-sí, de la esencia y de la autoconsciencia, de la familia y del Estado, de lo particular y de lo universal, queda así desgarrada.

La ley humana, lo universal, destruye y consume el particularismo familiar en el que se expresaba la relación directa inmediata entre el individuo singular y el todo, entre el hombre y Dios, la ley divina.

Históricamente, este movimiento corresponde al de las guerras de las ciudades griegas, guerras que tienen por objeto, en lo interno, reprimir los particula-

rismos, y en lo externo, reducir y absorber las otras totalidades individuales.

En este doble movimiento, que señala el tránsito de las ciudades a los imperios, la bella armonía primitiva ha desaparecido. Las dos totalidades vivientes anteriormente conjugadas de forma feliz, es decir, la familia y el Estado, han sido disueltas. La represión de los particularismos sólo deja lugar a un polvo de átomos individuales; la absorción de las ciudades en un imperio hace del Estado una totalidad muerta, una universalidad abstracta con la cual los individuos ya no tienen relaciones vivas.

Este momento corresponde históricamente al del Imperio romano.

Este mundo es el del desgarramiento.

Lo que se presenta a la autoconsciencia en su forma suprema, la consciencia desventurada, como lo trágico de la vida, descubre aquí sus raíces sociales históricas: la alienación. La consciencia desventurada es la autoconsciencia de un mundo alienado.

En el Imperio romano Hegel percibe la primera forma histórica de la alienación. El poder del Estado se halla concentrado en manos de uno solo, y los ciudadanos no son más que una masa anónima de átomos. El individuo replegado sobre sí mismo, sobre sus propios intereses, considera el Estado y la totalidad de lo real como un destino transcendente que le es extraño y hostil, alienado.

El tema fundamental de las relaciones de lo universal y de lo singular, de la substancia y de la autoconsciencia, de lo finito y de lo infinito, se presenta aquí en una figura histórica concreta.

El individuo aislado se enfrenta con un destino

inexorable que tiene todos los caracteres de la exterioridad y que es, sin embargo, el producto de su propia actividad. En lo sucesivo, el hombre vivirá en un mundo doble.

El espíritu subjetivo ha conocido en el estoicismo esta dualidad del pensamiento aislado, y por tanto abstracto, y del mundo real.

El espíritu nos da la clave de esta doctrina al presentar las relaciones sociales y las instituciones correspondientes: lo que históricamente corresponde a la consciencia estoica, según Hegel, es el derecho romano.

En el curso de la decadencia de la Ciudad, el *ciudadano* desaparece con sus relaciones vivas con la ciudad. El que lo sucede, en la nueva comunidad sin alma, es el *hombre privado.*

El derecho romano es la codificación de este nuevo estatuto del hombre; entre el individuo y el Imperio ya no existen vínculos vivos. Los individuos se han replegado exclusivamente sobre sus intereses privados, sobre su propiedad, que es la materialización exterior de su ser, «la esfera exterior para su libertad» (*FD*, § 41). El yo no se vuelve objetivo más que a través de la propiedad, «la propiedad como existencia de la personalidad» (*FD*, § 51).

El ciudadano antiguo era libre porque no oponía su vida privada a la vida pública. Se sentía cómodo en la totalidad viviente de la Ciudad. En el Imperio romano, que es asunto de uno solo, del emperador, los particulares se desinteresan del Estado, que, convertido en un mundo aparte, se presenta extraño al individuo y lo domina, y no tienen otra existencia objetiva que la de sus propiedades. El derecho no es más que el catastro de estas propiedades; derecho y derecho de propiedad son, para Hegel, una sola y mis-

ma cosa, puesto que la definición de las relaciones entre las personas no puede realizarse más que mediante el establecimiento de relaciones entre las propiedades que son la realidad objetiva de las personas.

La persona jurídica tiene la misma abstracción que la cosa, la propiedad es la que la manifiesta para los otros.

El espíritu se ha vuelto extraño a sí mismo.

La noción de persona jurídica está despersonalizada, vacía de toda realidad humana: como en la doctrina estoica es independiente de las condiciones concretas, está en todas partes y es siempre idéntica a sí misma en su abstracción.

La persona jurídica del derecho romano es el concepto simple de la alienación de la autoconsciencia. Los hombres son así transformados en sujetos abstractos del derecho, en «burgueses» únicamente preocupados por sus intereses privados, por su propiedad. El Estado es exterior a ellos, está separado de ellos. Esta oposición no cesará de ahondarse y de desarrollarse; el poder del Estado, que es lo universal, y la riqueza de los particulares formarán dos mundos separados como el cielo y la tierra.

El individuo aislado no reconocerá ya su obra en esas fuerzas exteriores y temibles del poder y la riqueza. Esta totalidad alienada de fuerzas que, sin embargo, él ha engendrado, y de la que se aparta, será proyectada por él, como una realidad espiritual, fuera del mundo real; se creará un mundo espiritual en el que la consciencia se hallará en conformidad con su propia esencia, pero en «otro mundo», en un más allá que no tendrá otra existencia que la que le otorga la fe. Esta alienación religiosa es el complemento de su alienación jurídica y de su alienación social en general.

El Yo sólo tiene substancias en su alienación. «El todo es, por consiguiente, como cada momento singular, una realidad extrañada de sí; se quiebra en un reino en el que la autoconsciencia es real, lo mismo que su objeto, y en otro, el reino de la pura consciencia, que más allá del primero no tiene presencia real, sino que es en la fe ... El mundo de este espíritu se escinde en un mundo doble: el primero es el mundo de la realidad o del extrañamiento del espíritu; el segundo, empero, aquel que el espíritu, elevándose por sobre el primero, se construye en el éter de la pura consciencia» (pp. 288-289).

La alienación es doble, en las relaciones sociales y en la consciencia. Por un lado, la esencia sin existencia; por el otro, la existencia sin esencia.

Este divorcio dura, según Hegel, hasta la Revolución Francesa: «Entonces el reino de la fe, al igual que el mundo real, se desmoronan, y esta revolución hace surgir la Libertad absoluta» (p. 289).

Sólo a partir de esta revolución puede superarse la alienación, y el cielo y la tierra, según una expresión a menudo repetida por Hegel a propósito de esta revolución, se reconciliarán.

La historia, hasta ese momento, no es más que un esfuerzo doloroso para superar la escisión, el desdoblamiento del mundo.

La agudización de la alienación conduce a su contrario. Pues la alienación es el espíritu que se ha vuelto extraño a sí, y «la autoconsciencia sólo es algo, sólo tiene realidad en la medida en que se extraña de sí misma» (p. 290). Tanto es así que esta alienación es sinónimo de cultura en el más amplio sentido, es decir, todo lo que el hombre produce, desde la técnica a la poesía, de la economía a la religión, de la política a la filosofía, en una palabra, toda la activi-

dad por la cual el individuo se eleva a lo universal por la negación de sí, todo aquello mediante lo cual el sujeto se da una realidad substancial.

Es por ello por lo que la alienación extrema conducirá a su contrario, la liberación, cuando el espíritu reconozca, en este mundo alienado, que es el de la «cultura», su propia obra. «El extrañamiento se extrañará a su vez y, por medio de él, el todo se recobrará a sí mismo en su concepto» (p. 292).

Esta substancia alienada es, por otra parte, contradictoria, pues «este todo se desdobla en la substancia como permanente y en la substancia como la que se sacrifica a sí misma» (p. 292). Así como se oponían en la totalidad inmediata primitiva la Ciudad y la familia, en la totalidad alienada se oponen *el poder del Estado*, en el que se expresa conscientemente la unidad de los individuos, y la riqueza (es decir, el conjunto de la vida económica) en la cual esta unidad se realiza inconscientemente, sin saberlo los participantes. Para el estudio de esta segunda forma de unidad, Hegel se refiere una vez más al análisis de Adam Smith. «Cada singular supone indudablemente, en este momento, que obra de un modo egoísta ..., pero visto este momento solamente por el lado externo, se muestra que ... en su trabajo trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él» (pp. 293-294). Entre el fin conscientemente buscado y el resultado efectivamente logrado se intercala esta «astucia» invocada por Hegel para explicar el tránsito de la singularidad a la universalidad, esta «astucia» de Dios o de la Razón por la cual la necesidad, oculta en el curso de la operación, sólo se manifiesta al final.

Esta oposición del poder del Estado y de la riqueza, que son las dos formas fundamentales de la alie-

nación (obras del hombre que se le presentan como fuerzas extrañas y hostiles), se halla ampliamente desarrollada en la *Filosofía del derecho* (2.ª sección): la «riqueza» se convierte en la «sociedad civil», donde reina la anarquía de los intereses competitivos.

La concentración gradual del poder conduce a su debilitamiento: Hegel traspone al plano de las consciencias la evolución histórica en el curso de la cual lo feudal se transforma en cortesano. Al término de este desarrollo, con la monarquía absoluta, el Estado se ha vuelto impotente frente a la riqueza, cuyo reinado comenzará desde ese momento.

En lugar de lo que Hegel, retomando el lenguaje de Montesquieu, llama la «consciencia noble», ligada al triunfo de lo universal como tal, es decir, del Estado, se impone «la consciencia vil», que es la negación de éste.

Esta consciencia es la consciencia rebelde, siempre insatisfecha y siempre negativa, cuya temible ironía pone al desnudo la mentira de la alienación, del poder, de la riqueza. El hombre adquiere entonces consciencia de que el mundo de la riqueza, del poder y de la religión es diferente de lo que parece. Es el mundo de la alienación sometido a la autoconsciencia.* Hegel halló en *Le Neveu de Rameau,* de Diderot, que Goethe acababa de traducir al alemán, la expresión más típica de esta dialéctica satírica y mi-

* Hyppolite señala: «No se puede negar aquí el carácter revolucionario, percibido por Marx, de la dialéctica hegeliana. Si las consecuencias del sistema son conservadoras, la marcha de la dialéctica es revolucionaria, sea cual fuere por otra parte la propia intención de Hegel» (Jean Hyppolite, *Génèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit»*, II, p. 386).

litante para la que nada hay sagrado y que arremete contra todo:

(*a*) Contra el orden económico: «Diablos de economía; hombres a quienes todo les sobra, mientras que otros, que tienen como ellos un estómago importuno, un hambre renovada como ellos, no tienen nada que llevarse a la boca» (Diderot, *Le Neveu de Rameau*. Ed. Assézat, V, p. 481).

(*b*) Contra el orden político: «Vanidad, no existe ya patria, de un polo a otro no veo más que tiranos y esclavos» (*Ibid.*, p. 423).

(*c*) Contra la religión: «El dios extranjero se coloca humildemente en el altar al lado del ídolo del país; poco a poco se va afirmando en él; un buen día da un codazo a su camarada y, patatrás, el ídolo al suelo. Así es como se dice que los jesuitas implantaron el cristianismo en China y la India» (*Ibid.*, p. 462).

Este lenguaje del desgarramiento, este «juicio que hace añicos con todo», caracteriza las luchas ideológicas prerrevolucionarias de los filósofos franceses del siglo XVIII, del siglo de las «luces».

Su principal enemigo es la fe, y, por una paradoja que subraya Hegel, estos dos enemigos, «la fe» y «las luces» que la combaten, se unen: la crítica destructiva de las «luces» tiende a mostrar la vanidad de este mundo, así como la evasión, a la que la fe nos empuja, se halla justificada por la vanidad de este mundo.

En el conflicto de las «luces» contra la «fe», Hegel destaca en primer lugar esta convergencia. Ese rechazo del mundo se expresa en forma negativa en la filosofía de las luces; en la fe en forma positiva, como afirmación de un «más allá» de este mundo. «De hecho, la fe ha devenido aquí lo mismo que la Ilustra-

ción, a saber, la consciencia de la relación entre lo finito que es en sí y lo absoluto carente de predicados, desconocido e incognoscible; sólo que la segunda es la Ilustración satisfecha y la primera, la fe, la Ilustración insatisfecha» (p. 337).

Hegel aprueba la lucha de las «luces» contra esta transcendencia: «La Ilustración, acertadamente, enuncia la fe precisamente como una consciencia así, cuando dice que lo que es para ella esencia absoluta es un ser de su propia consciencia, su propio pensamiento, un producto de la consciencia. La declara, pues, como un error y una ficción poética de lo mismo que ella es» (p. 323).

Pero Hegel, en su crítica de la religión, se aparta de las «luces», pues considera que el hecho de denunciar el origen humano de la religión no debe conducirnos a reducirla a la nada; para los ateos franceses del siglo XVIII la religión era una ilusión fabricada en todos sus aspectos por «un clero engañador», para beneficio de un «tirano opresor», a expensas de la «masa engañada».

Hegel, por el contrario, considera que la religión tiene un contenido real, pero alienado. No se trata, pues, de negar ese contenido, sino de elevarlo al concepto. La religión no es para él más que una forma metafórica de la toma de consciencia del hombre por sí mismo.

La filosofía de las «luces» desempeñó, en su crítica de la fe, un papel positivo. Destruyó las supersticiones y las idolatrías que pretendían asimilar lo absoluto a objetos finitos. Purificó también las representaciones que el hombre se hace de lo absoluto, y al destruir la transcendencia, hizo que todo quedara sometido a la consciencia.

En cambio, Hegel reprocha a la filosofía de las «lu-

ces» el no haber integrado el contenido de la religión: la consciencia que tiene el hombre de la infinitud de su ser.

La «pura intelección» (es decir, el libre pensamiento) ha muerto enterrando la fe, puesto que sólo vivía de su crítica. La «pura intelección» y la fe eran lo negativo y lo positivo de un mismo error.

El balance de esta lucha de la Ilustración contra la fe es, según Hegel, bastante pobre; la Ilustración triunfa, pero para terminar por una parte en el materialismo, que él define como el reconocimiento de la sola realidad de lo finito, y por la otra en el utilitarismo, que sólo concibe relaciones de exterioridad entre los seres, que son cada uno un medio para el otro. Hegel condena sin reservas esta trivialidad de una humanidad encerrada en la finitud e incapaz de transcenderla.

Este juicio de Hegel sobre la filosofía de las luces permite medir a la vez la grandeza y los límites de la crítica hegeliana de la religión. Tuvo el mérito de superar la estrechez del ateísmo del siglo XVIII francés, que no veía en la religión más que una invención de los sacerdotes y de los tiranos, y mostrar, al contrario, que la religión tiene un contenido, que es un momento necesario del desarrollo del espíritu y que su nacimiento, evolución y desaparición están ligadas a condiciones históricas y sociales determinadas.

Hay en ello una rica contribución a la crítica de la religión cuya herencia recogieron Feuerbach y luego Marx.

Sin embargo, sería abusivo asimilar la crítica de Hegel a la de Feuerbach o a la de Marx. «Los filósofos franceses—dice Hegel—llevaron un ataque contra la religión, el Estado y las costumbres. ¡Pero contra qué religión! Una religión que no había sido depu-

rada por Lutero, y que era una despreciable superstición, obscurantismo clerical».

Hegel considera que los filósofos franceses triunfaron contra el *catolicismo*, mientras que los alemanes hicieron su revolución con Lutero.

Hegel comprendió, sin embargo, el papel de la Ilustración en la preparación de la Revolución Francesa.

Reduciendo todo al espíritu y a su libertad radical, la filosofía de las luces condujo a poner en cuestión y posteriormente a destruir las instalaciones y las doctrinas heredadas del pasado.

La Revolución Francesa fue, para Hegel, la experiencia metafísica de esta libertad absoluta.

Pero esta liberación con respecto a todo lo *dado* es puramente negativa; no permite instituir un orden nuevo.

La libertad que se pretende pura de toda alienación está condenada a permanecer negativa. «Por tanto, ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el obrar negativo; es solamente la *furia* del desaparecer» (p. 346). Esta interpretación metafísica del Terror, como fusión de lo singular y de lo universal abstracto, condujo a Hegel a no ver en él más que la muerte, porque la libertad absoluta es la negación de la muerte.

He aquí lo que limita el alcance de la crítica hegeliana: sólo se trata de destruir una forma supersticiosa de la religión. Sin duda alguna, Hegel interpreta el luteranismo de un manera muy extensiva, pero sin llegar nunca tan lejos como Feuerbach; admite, con él, que el hombre, creyendo hablar de Dios, habla en realidad de sí mismo, pero no reduce la religión a una antropología, como Feuerbach, sino a una metafísica especulativa.

La crítica hegeliana de la religión tiene un carácter fundamentalmente idealista: no sólo la definición que da del materialismo (no reconoce otra realidad que la de lo finito) es muy restrictiva (aunque no puede imputársele esto, pues no existía entonces otro materialismo que el mecanicista, y esta definición le es apropiada), sino que no ve en la lucha de los materialistas más que su aspecto espiritual, es decir, la lucha contra la religión, lo que le lleva a una aparente asimilación inicial entre la crítica del siglo XVIII y la fe, que tenderían, la una y la otra, a denunciar la vanidad del mundo, mientras que históricamente sus significaciones son radicalmente opuestas: una era revolucionaria y la otra conservadora.

Llegado a este punto extremo, el espíritu, trastornado por el temor al Señor absoluto, la muerte, realiza una inversión del pro al contra.

La Revolución Francesa, necesidad histórica, se salda, pues, para Hegel, con un fracaso que conduce a la restauración de un orden social que hará de la alienación un momento de la libertad. Así como para el espíritu subjetivo la Razón era la síntesis de la consciencia y de la autoconsciencia, en el nivel del espíritu objetivo «el espíritu cierto de sí mismo» es la síntesis de la libertad inmediata y de la alienación.

Hegel, en su exposición, anuncia una síntesis. Hasta aquí el desarrollo del espíritu objetivo ha estado jalonado por «figuras» constituidas por diferentes tipos de Estado: la ciudad antigua, el Imperio romano, la sociedad feudal, y luego la sociedad prerrevolucionaria que conduce a la Revolución Francesa. Podemos, pues, abordar el capítulo del espíritu cierto de sí mismo, preguntarnos qué tipo de *Estado* nos va a

proponer Hegel como realización última del espíritu objetivo.

Ahora bien, este capítulo nos presenta una crítica de la moral kantiana. En esto hay algo insólito y que precisa una explicación.

Mientras que todo el movimiento dialéctico que hemos seguido hasta aquí nos conduce a esperar un análisis de la realidad histórica del Estado correspondiente a lo que es la Razón para el espíritu objetivo, síntesis del *Ser* y del pensamiento, Hegel nos da, al contrario, un contenido positivo a esta superación dialéctica, se limita a una crítica de Kant y de los postkantianos para mostrar que el nuevo contenido será la superación dialéctica de las contradicciones internas de esas doctrinas.

Así, en lugar de instituciones se nos dan doctrinas, y en lugar de un término positivo se nos incita a buscar un contratérmino. ¿Por qué dejó Hegel simplemente en punteado—si no en blanco—la presentación del orden racional del mundo?

El problema lo planteó con precisión: la totalidad inmediata de la Ciudad griega ya no es posible; un Estado moderno debe integrar, como un momento necesario, la particularidad del individuo, la subjetividad a la que el cristianismo otorga un valor absoluto. «El principio de los Estados modernos tiene esa fuerza y esa profundidad extremas de dejar que el principio de la subjetividad se realice hasta el extremo de la particularidad personal autónoma y al mismo tiempo reducirlo a la unidad substancial y así mantener esta unidad en ese mismo principio» (*FD*, § 260).

De esta manera, en la *Filosofía del derecho*, en 1821, Hegel planteó el problema y, al mismo tiempo, aportó lo que él creyó era la solución.

Ahora bien, en la *Fenomenología,* en 1807, podía entreverse el problema de la «reconciliación», pero todavía no podía tener una solución a menos que fuera utópica, y Hegel es contrario a toda utopía.

Después de las victorias de Napoleón sobre Prusia, especialmente después de Jena, el futuro próximo de Alemania será el de la Confederación del Rin. Aun antes de que ésta sea constituida, Hegel prevé los efectos beneficiosos de la victoria napoleónica, la cual llevará a Alemania algunas de las conquistas políticas y sociales de la Revolución Francesa. Incluso después de la caída de Napoleón, no dejará de considerar que esa etapa histórica era necesaria y benéfica para Alemania: «Un momento capital se ha constituido en Alemania por las leyes del derecho, cuya ocasión fue, es verdad, la opresión francesa, porque fue ella, sobre todo, la que puso de manifiesto los vicios de las antiguas instituciones. La mentira de un Imperio ha desaparecido por completo. Se ha dividido en Estados soberanos. Las obligaciones feudales han sido suprimidas, de los principios de la propiedad y de la persona se han hecho principios fundamentales ... La consciencia ha alcanzado este punto, y éstos son los principales momentos de la forma en que se ha realizado el principio de la libertad, pues la historia universal no es otra cosa que el desarrollo del concepto de libertad» (*Ph H,* p. 408).

Es posible, pues, hallar, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* y sobre todo en la *Filosofía del derecho,* los elementos necesario para comprender plenamente este tercer momento del espíritu objetivo. No basta para ello reemplazar pura y simplemente la «visión moral del mundo» por la *Filosofía del derecho,* pues la *Filosofía del derecho* es un capítulo de la *Lógica* y no de la *Fenomenología*: se sitúa al nivel

de las esencias y no de la consciencia que el hombre adquiere de ellas; sin embargo, nos ofrece el esquema objetivo, la base a partir de la cual se puede elaborar una fenomenología.

La crítica de Kant se encuentra entonces situada en su justo lugar, como un momento, el de la «moralidad subjetiva»—donde, en efecto, se vuelve a tomar esta crítica en la *Filosofía del derecho*—, al que deben suceder otros «momentos», como los de la familia, de la sociedad civil, del Estado, integrando la experiencia de la historia universal.

En la *Fenomenología,* las principales «figuras» del espíritu objetivo, para los tiempos modernos, han sido tomadas de la historia francesa: Montesquieu y Rousseau, la dialéctica de *Le Neveu de Rameau* y la polémica de la filosofía de las luces, la Revolución, el Terror y el Imperio napoleónico.

Todo ello, en la *Filosoía de la historia* y en la *Filosofía del derecho,* figurará tan sólo como capítulos de la historia del «mundo germánico».

Ello es debido a que, para Hegel, el significado de cada momento no está determinado más que por el resultado final, que es «la verdad» de los que le preceden. Esta actitud constante, a la vez finalista y realista, explica su concepción del «mundo germánico». En 1821, cuando escribe la *Filosofía del derecho,* considera el Estado prusiano como el tipo de Estado más conforme al espíritu de su época, la forma más elevada de la realización de la libertad.

Más adelante examinaremos en qué medida el Estado de la *Filosofía del derecho* se asemeja al Estado prusiano de 1821; sin embargo, es últil situar primero el juicio general de Hegel dentro de su perspectiva histórica: la experiencia dolorosa de las guerras de la Revolución Francesa y del Imperio habían

obligado a la monarquía prusiana, no porque fuera liberal, sino porque necesitaba realizar reformas profundas para aumentar su potencial bélico, a introducir en el país algunas de las instituciones de la revolución burguesa.

Desde entonces la Prusia de la Restauración podía parecer más avanzada, en 1820, que la Francia del Terror blanco y de los «ultras» que habían regresado de la emigración—que la Inglaterra de los grandes terratenientes que tenían en jaque con sus «burgos podridos», sobre todo hasta la reforma de 1832, la ascensión de la burguesía—, y que la Austria de Metternich.

La obra del barón von Stein contribuyó ampliamente, a pesar de la oposición de los terratenientes, a hacer retroceder el feudalismo y a dotar a Prusia de las instituciones de un Estado burgués más moderno que el de sus vecinos. La *Filosofía del derecho* de Hegel, a menudo parece haberse inspirado en los proyectos de reforma de Stein, cuya realización Metternich se empeñaba en impedir.

Stein, que por el Edicto de octubre (9 de octubre de 1807) abolió la servidumbre, estableció, en noviembre de 1808, instituciones locales elegidas y previó Parlamentos provinciales, y luego un Parlamento nacional. Federico Guillermo III se negó siempre a crear ese Parlamento, que es una de las obras maestras de la Constitución hegeliana en la *Filosofía del derecho.*

Es conveniente, pues, tal como ha hecho Eric Weil en su libro *Hegel et l'État,* matizar la expandida opinión según la cual Hegel habría sido un fanático partidario del prusianismo más estrecho. En primer lugar porque la Constitución prusiana a la que esencialmente se refiere, era, en una Europa bajo la reacción

feudal, relativamente progresista; luego, porque la Constitución que él define corresponde mucho más a un desarrollo de los proyectos liberales de Stein que a una aceptación pura y simple del Estado de Federico Guillermo III: la institución de un Parlamento, la publicidad de los debates parlamentarios y la creación de jurados, medidas todas que figuran en la constitución hegeliana, eran suficientes, en esta época de restauración feudal, para colocar un Estado a la vanguardia de la burguesía.

Este recuerdo histórico nos permite comprender mejor el decepcionante capítulo con que acaba el ciclo del espíritu objetivo en la *Fenomenología*.

En primer lugar, Hegel destaca que Kant y el idealismo alemán formularon la exigencia de un «saber ... devenido perfectamente igual a su verdad» (p. 351).

Ahí se encontraba el punto final de una larga evolución. En la alienación universal del mundo, el hombre fue expulsado del lugar central que ocupaba en la concepción teológica. La revolución copernicana de Kant lo restituye a ese lugar al considerar el mundo real como producido por el hombre. El problema consistía en unir al hombre con ese mundo del que cada vez se hallaba más apartado a causa de la alienación. Pero Kant no logró resolver el problema ni tampoco demostrar que el mundo es enteramente racional, obra del hombre y de su libertad. El mundo caótico y contradictorio del capitalismo es rebelde a una justificación racional. Kant reconoce esta imposibilidad al declarar que la Razón no puede dar más que la forma de un saber total o el ideal de una acción a la vez libre y eficaz.

Hegel, en una época en que la Revolución burguesa ya ha finalizado, exige más que esto, exige una

aprehensión total del hombre y del mundo, reconciliando el ideal de la burguesía revolucionaria con el contenido de la realidad burguesa. Esta reconciliación con la realidad implica el rechazo del formalismo kantiano del deber y la utopía moral.

Después de haber emprendido, a lo largo de la *Fenomenología del espíritu,* la tarea de superar la contradicción entre el ser y el saber y de aprehender en su unidad la totalidad concreta de la realidad histórica, no puede ya admitir la exigencia vacía del deber que no había aceptado, el ideal sin contenido de la razón pura.

El principio kantiano de la universalidad no puede brindar ninguna determinación a la ley moral. Hegel pretende pasar de la moral del imperativo categórico a una moral que vive en la historia.

Pone en evidencia las contradicciones del formalismo moral de Kant: «La armonía de la moralidad y la dicha es pensada como algo que es necesariamente o, en otros términos, es postulada» (p. 353).

Ahora bien, esta armonía entre la moralidad y la felicidad, entre la libertad y la naturaleza, que es el objetivo final del mundo, implica, en Kant, contradicción. Esta moral postula la unidad del saber y de la felicidad, pero si esa unidad se realiza no existe ya deber ni, por consiguiente, moralidad.

Esta contradicción no es más que una consecuencia de la contradicción fundamental del sistema kantiano, que, partiendo de la idea de que no puede existir una realidad radicalmente exterior al sujeto, constantemente es conducido a postular esta realidad, como cosa en sí, como «noúmeno», o como postulado de la razón práctica.

Ese vaivén, ese «desplazamiento» incesante del sujeto al exterior del sujeto, por el cual se pone en otra

consciencia todo aquello que no es posible poner en la nuestra, expresa la impotencia de «cerrar» el sistema y conduce a un dualismo irremediable, el de la transcendencia del en-sí respecto del yo.

La autonomía del yo tenía por función superar la alienación, y henos aquí, con la transcendencia, llevados a una nueva alienación. El problema de las relaciones de lo finito y de lo infinito no ha sido resuelto.

Las variantes estéticas o religiosas de Novalis o de Schleiermacher tampoco resolverán ese problema. No van más allá del «alma bella», impotente porque «le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. La consciencia vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la efectividad y permanece en la obstinada impotencia» (página 384).

La solución real no ha sido expuesta. Hegel indica únicamente, en algunas líneas, al final del capítulo, en qué dirección puede ser hallada.

En lugar de permanecer en la identidad abstracta del Yo=Yo, el espíritu debe enajenarse a sí mismo para reunirse con la tierra de los vivientes: «Por medio de esta enajenación, este saber desdoblado en su ser allí retorna a la unidad del sí mismo; es el *Yo real*, el universal saberse a sí mismo en su *absoluto contrario* ... El *Sí* de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de *su ser* contrapuesto, es el ser allí del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber» (p. 392).

El capítulo termina con esta indicación, con esta

promesa, al negarse Hegel a anticipar una realidad que la victoria napoleónica hará nacer en Alemania, pero que aún no existe.

Catorce años más tarde, el «sí de la reconciliación» dio sus frutos. Hegel podrá elaborar la idea especulativa del nuevo mundo: será la *Filosofía del derecho*.

Nos contentaremos con mostrar aquí cómo han sido integradas, en el Estado hegeliano, como momentos todas las etapas anteriores del espíritu objetivo.

«El sistema del derecho es el imperio de la libertad realizada, el mundo del *espíritu producido como segunda naturaleza partiendo de sí mismo*» (*FD*, § 4).

Se trata, pues, de la enajenación anunciada al final del capítulo del espíritu objetivo.

La voluntad libre no puede permanecer encerrada en sí misma. Sería entonces «libertad del vacío», puramente negadora y destructiva; el Terror sería una ilustración de esta idea.

Ella debe partir, pues, de sí misma para darse un objeto. La voluntad libre y para sí, bajo la forma más universal y más abstracta, sin ninguna determinación, es la persona, en el sentido jurídico de la palabra. «La persona debe darse una esfera exterior para su libertad» (§ 41). Va a conquistar una exterioridad y una objetividad mediante la posesión de las cosas: «Yo, como voluntad libre, estoy objetivamente en posesión de mí mismo» (§ 45). Esta posesión socialmente reconocida es la propiedad. La propiedad privada, fundamento del régimen burgués, se encuentra así basada en la razón: «Lo que hay de racional es que yo poseo una propiedad ... La naturaleza y la cantidad de lo que poseo son, desde el punto de vista jurídico, contingentes» (§ 49).

A partir de ahí, las relaciones entre los hombres

estarán ordenadas por esas relaciones de propiedad: «Los hombres entran en relaciones contractuales (donan, permutan, comercian) por una necesidad tan racional como la que los hizo propietarios» (§ 71).

El «derecho abstracto» que rige estas relaciones es el derecho romano, que encuentra así su lugar en la síntesis final. Es un momento de la realización de la libertad.

El segundo momento de la realización de la libertad es la «moralidad subjetiva»: «El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva, constituye el punto crítico y central en la diferencia entre la Antigüedad y la Edad Moderna. Este derecho, en su infinitud, se expresa en el cristianismo y se convierte en el principio universal real de una nueva interpretación del mundo» (§ 124).

En esta ocasión, Hegel rinde nuevamente homenaje a Kant por haber reconocido la voluntad pura, y vuelve a reprocharle el haberse atenido al punto de vista abstractamente moral sin alcanzar al concepto de la moralidad objetiva (§ 135).

Esta moralidad objetiva es el «concepto de libertad que ha devenido» (§ 142). El contenido objetivo de esta moralidad concreta es «el mantenimiento de las leyes e instituciones que existen en sí y para sí» (§ 144).

Hegel vuelve a tomar aquí todos los elementos expuestos sucesivamente por la dialéctica del espíritu objetivo.

En primer lugar, la familia: «El espíritu moral objetivo inmediato o natural: la familia» (§ 157). La familia es garantía de la salvaguarda de la particularidad subjetiva y de sus derechos. Resulta significativo que Hegel, en este trabajo, en el que se ha que-

rido ver a veces la fuente de la concepción totalitaria, fascista, del Estado, salude una vez más la *Antígona* de Sófocles, a la que denominará más tarde «la más alta figura que jamás existió en la tierra» *(H Ph)*.

El desmembramiento de la familia en personas privadas independientes nos conduce a un nuevo momento de la realización de la libertad, el que Hegel llama «la sociedad civil», es decir, el conjunto de individuos que participan en la vida económica en el régimen capitalista de competencia. «Como ciudadanos de ese Estado, los individuos son personas privadas que tienen por finalidad su propio interés..., la finalidad egoísta fundada en un sistema de dependencia recíproca» (§ 187). Hegel considera como un momento de la moralidad objetiva la necesidad de asegurar el funcionamiento de ese régimen capitalista de competencia anárquica, sin ocultar, sin embargo, su carácter de egoísmo bestial y sus contradicciones.

Pero «en la jurisdicción, la sociedad civil, donde la idea se ha perdido en la particularidad y ha desarrollado sus momentos en la separación de lo exterior y de lo interior, vuelve a su concepto, a la unidad universal existente en sí, con la particularidad subjetiva» (§ 229).

Esta unidad se realiza en el Estado: «El Estado, como realidad en acto de la voluntad substancial, realidad que recibe en la consciencia particular de sí universalizada, es en sí y para sí lo racional» (§ 258).

Partiendo del concepto de Estado como expresión suprema de la libertad, Hegel deduce los elementos de una Constitución que instaura una monarquía constitucional. Para ello procede según las reglas de la dialéctica especulativa: «Es partiendo de la lógica (no

de la lógica corriente, evidentemente) que se puede reconocer cómo el concepto, y luego, más concretamente, la idea, se determinan en sí y plantean así sus momentos de universalidad, de particularidad y de individualidad» (§ 272). De estos tres momentos del concepto, Hegel extraerá el poder legislativo (definición de lo universal), el poder ejecutivo (reducción de lo particular a lo general) y el poder del príncipe (voluntad singular).

Al limitarnos así a evocar lo que Hegel considera como el término del desarrollo del espíritu objetivo, no es necesario seguir los detalles de esta especulación, en la cual las instituciones más contingentes son presentadas como momentos necesarios de la razón.

Hegel estima haber dado en su *Filosofía del derecho* la mayor expresión del desarrollo del espíritu del mundo. En las últimas páginas de esta obra caracteriza así el momento del «imperio germánico», término actual de la historia: «El espíritu replegado en sí mismo en el extremo de su negatividad absoluta, aprehende en una inversión, que es en sí y para sí, la positividad infinita de su vida interior, el principio de la unidad de las naturalezas divina y humana, la reconciliación como verdad objetiva y libertad que aparecen en la autoconsciencia y la subjetividad. Es el principio nórdico de los pueblos germánicos el que tiene por misión realizarlos» (§ 358).

Esta concepción hegeliana del derecho y del Estado descansaba, en primer lugar, en la idea fundamental establecida por la *Fenomenología del espíritu,* de que nada hay, en la vida social, que no sea obra del hombre, producto de su trabajo, de sus luchas, de su pensamiento.

Nada hay, por consiguiente que no sea transparente a la razón. Esta transparencia racional que se expresa

en el axioma: «todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real» (*FD*, p. 33), es un corolario de la primera tesis: lo que ha sido producido por el hombre es evidentemente penetrable a su razón.

El mundo del hombre es obra del hombre.

Nada hay en este mundo del hombre que no sea inaccesible a la razón del hombre.

Éstas son las dos primeras tesis principales de la *Fenomenología.*

La tercera es la idea de alienación. Esas instituciones creadas por el hombre, esas riquezas, ese Estado, se le presentan como cosas. No como un producto, sino como un dato.

La cuarta idea de la *Fenomenología* es que la libertad del hombre consiste en superar esa alienación. El hombre es libre cuando se encuentra a gusto en el mundo, es decir, cuando reconoce en el mundo del hombre la obra del hombre.

Esta libertad no puede ser solitaria. La libertad del individuo como tal es vacía. La libertad auténtica sólo puede conquistarse en la sociedad y no fuera de ella. Es, dirá Marx, la realización del «ser genérico» del hombre.

Finalmente, el sexto tema: la historia no es otra cosa que la historia de esta liberación del hombre que se separa de la inmediatez de la naturaleza, que lucha contra la alienación y la supera cuando la Idea se unifica con la realidad.

Éste es el «núcleo racional» que Marx supo descubrir detrás de la construcción especulativa, y salvar dándole un sentido concreto.

Al considerar la propiedad privada como una necesidad eterna de la razón, Hegel confundió bajo el nombre de alienación dos cosas totalmente diferentes: la *objetivación* necesaria del hombre en su ac-

ción, por la cual imprime una forma humana a las cosas, y la *alienación* propiamente dicha, que no es un fenómeno necesario, sino un fenómeno histórico, nacido con la propiedad privada de los medios de producción y que desaparece con ella, y que proviene del hecho de que lo que el hombre ha puesto de sí en el objeto, cuando este objeto se convierte en mercancía, se le escapa, se le vuelve extraño, e incluso, por efectos de la acumulación, se le vuelve hostil y le aplasta.

De esta confusión se desprenden múltiples consecuencias: en primer lugar, al confundir Hegel la alienación con la objetivación, la primera resulta necesaria y eterna como la segunda y, por consiguiente, insuperable. La vida es trágica y desgarrada.

En Hegel, esta alienación puede ser superada, pero siempre renace. Sólo es superada en el pensamiento.

Hegel, al poner en evidencia las contradicciones entre la «sociedad civil» y el Estado, constató la oposición real, en la sociedad burguesa, entre el hombre privado y el ciudadano. Pero al invertir el orden real entre el uno y el otro, no pudo ver que la existencia ideal del ciudadano era la proyección celeste, la alienación, y, por tanto, también la compensación de la vida sórdida del hombre privado, egoísta.

Hegel estima haber superado la alienación religiosa al término del desarrollo del espíritu objetivo. Reconoce en los temas fundamentales del cristianismo: caída, encarnación, muerte de Dios, resurrección, imágenes simbólicas del desarrollo dialéctico del espíritu absoluto.

EL ESPÍRITU ABSOLUTO

¿Cuál es la significación de este tercer ciclo dialéctico de la *Fenomenología del espíritu,* que comprende los capítulos VII y VIII, sobre «La religión» y sobre «El saber absoluto», y que corresponde a lo que Hegel llamará, en su *Enciclopedia,* el Espíritu absoluto, y que dividirá entonces, no en dos, sino en tres momentos: el arte, la religión y la filosofía?

El primer ciclo, el del espíritu subjetivo, era el de la consciencia individual. Su objeto era la toma de consciencia de las relaciones del espíritu con la naturaleza. Al término de su marcha esta consciencia percibe que tiene un carácter social: «El yo es el nosotros, y el nosotros el yo» (p. 113). Se ha pasado de la consciencia individual a la consciencia universal.

El segundo ciclo, el del espíritu objetivo, es el de esta consciencia universal.

La consciencia que actúa en esta etapa es la del hombre como especie, del hombre «genérico», como dirá Marx. Su objeto es la toma de consciencia de las relaciones del espíritu con la sociedad (pero de la sociedad en su desarrollo, en tanto que historia humana). Al término de su marcha, esta consciencia del hombre como especie, esta consciencia universal, percibe que no existe nada fuera de ella. La realidad se identifica así con el sujeto que conoce y tiene un carácter dinámico; la razón se identifica con el acto por el cual la realidad se engendra y se desarrolla: «El mundo es mi voluntad». Lo que significa que mi voluntad, como mi consciencia, no forma más que uno con la consciencia universal: «La substancia es sujeto».

Al llegar al final de este segundo ciclo dialéctico, el espíritu objetivo ha recuperado en sí mismo todas

las alienaciones; todo es espíritu. Entonces es cuando, al ser la historia entera, en esta perspectiva del idealismo objetivo, la historia del espíritu mismo, queda un tercer ciclo por recorrer: el del espíritu absoluto. Su objeto es la toma de consciencia de las relaciones del espíritu consigo mismo. No se trata del desarrollo absoluto del espíritu, que será el objeto de la *Lógica,* sino de las grandes etapas de la toma de consciencia del espíritu por sí mismo. Nos mantenemos, pues, todavía aquí, al nivel de la fenomenología.

En el curso de los dos ciclos precedentes, el espíritu, rechazando hasta la posibilidad de un conocimiento y de una realidad que él no ha producido, y sin reconocer otra verdad que la que él engendra por su propio movimiento, se ha reconocido a sí mismo en la naturaleza y en la historia.

No queda, pues, nada por asimilar de lo que anteriormente parecía *lo exterior,* y especialmente de la historia. La concepción orgánica de la historia, en Hegel, es la del idealismo objetivo: todos los momentos (sociales, económicos, políticos, ideológicos, etc.) son interdependientes, puesto que no son más que manifestaciones de una sola realidad fundamental, el espíritu.

Cada momento de la historia, cada gran civilización, es tan sólo, para Hegel, una manifestación finita del espíritu infinito. Desde ese punto de vista superior, en un panorama retrospectivo, queda por hacer un resumen a la vez histórico y sistemático de las formas en que el hombre experimentó y expresó esta presencia de lo infinito en lo finito. ¿Cómo se representó a sí mismo el espíritu antes de llegar al saber absoluto?

Esta dialéctica fenomenológica del espíritu absoluto conserva un carácter *histórico,* puesto que las etapas

de esta toma de consciencia del espíritu por sí mismo están vinculadas a los grandes momentos del desarrollo del espíritu subjetivo, y a los grandes momentos del desarrollo del espíritu objetivo, de la historia humana. «Que todos estos momentos de la realidad de un pueblo constituyen una totalidad sistemática y que un solo espíritu los crea y los informa, es una idea que sirve de base a aquella de que la historia de las religiones se confunde con la historia universal» (*Enc*, § 562, R).

Por ejemplo, en una sociedad constituida como la ciudad griega, en la que el individuo y la sociedad, lo singular y lo universal, forman una totalidad concreta, el espíritu adquiere consciencia de sí mismo en esa forma de «espiritualidad concreta» que constituye el arte.

En una sociedad desgarrada, en la que esta bella totalidad se ha quebrado, el espíritu tomará consciencia de sí mismo en el cristianismo.

Cuando la «reconciliación» se haya realizado, cuando se haya restablecido la armonía en una totalidad más rica que la primera, que contenga en sí, como momentos, la subjetividad y el desgarramiento, el espíritu tomará consciencia de sí en el saber absoluto.

La correspondencia se establece asimismo con los momentos del espíritu subjetivo; la religión natural corresponde a la consciencia, la religión del arte a la autoconsciencia, la religión revelada a la razón.

Pero esta dialéctica no es únicamente histórica: cada una de las formas de esta toma de consciencia conserva un valor independiente de la época que le dio origen, sobrevive a las condiciones que la engendraron.

Desde este punto de vista, Hegel, definiendo la «religión» de una manera muy general como «la autoconsciencia del espíritu», trata constantemente en con-

junto la religión y el arte. En el capítulo VII de la *Fenomenología del espíritu,* el arte es un momento de la religión; cuando se ocupa de la «religión» de los griegos, Hegel trata sobre todo del arte antiguo como dando una expresión figurada del espíritu para ese pueblo y esa época. A la inversa, en la *Estética,* la religión se presenta a menudo como idéntica al arte o como un capítulo de éste.

Hasta cuando se ocupa de ello en forma separada por razones pedagógicas, como por ejemplo en la *Enciclopedia,* el contenido es el mismo para el arte y la religión; son «representaciones» concretas que el hombre se ha dado de su propio espíritu, expresiones simbólicas de la autoconsciencia del espíritu absoluto.

Cada religión no es más que un momento de la toma de consciencia del espíritu por sí mismo. La filosofía, el saber absoluto, tan sólo será el momento último, cuando el espíritu, perfectamente transparente a sí mismo, no tenga ya necesidad de «representaciones», de expresiones figuradas, para pensarse a sí mismo, puesto que habrá eliminado toda transcendencia, tanto «abajo», en el ámbito de las cosas, como «arriba», en el ámbito de Dios.

En la *Fenomenología del espíritu,* Hegel distingue tres formas de «representación» que el espíritu se ha dado a sí mismo antes de alcanzar el espíritu absoluto. La religión natural, la religión estética y la religión revelada.

La religión natural corresponde al momento de la «consciencia» (es decir, de la consciencia del mundo exterior) que hemos conocido en el espíritu subjetivo. En efecto, en tanto que el espíritu no alcance la plena consciencia de sí mismo, en tanto que todo lo real no se le presente como su propia obra, como su pro-

ducto, se ve a sí mismo como una realidad extraña, como una «representación».

La forma más simple de esta representación es la inmediatez natural: el hombre busca la imagen de su espíritu, por ejemplo, en la luz, como Zoroastro (nivel de la certeza sensible), en animales o plantas, como fue el caso de las primeras religiones de la India (nivel de la percepción), o en objetos construidos por la mano del hombre y convertidos en objetos de culto, en los que el espíritu se manifiesta como artesano (elevándose así a la forma abstracta del pensamiento). Las tumbas de Egipto, las pirámides, son testimonio de ello.

La religión, a este nivel, alcanza una primera forma de interioridad. El objeto de culto ya no es un objeto natural dado, sino una obra del hombre.

Mediante esta primera humanización de la naturaleza, el Espíritu se percibe ya como resultado y se opone a sí mismo dentro de sí mismo. Pasamos así de la consciencia a la autoconsciencia, de la religión natural a la religión estética.

Esta dualidad del espíritu y de su obra, del hombre y de sus dioses, se expresa en la *religión estética*, la cual conoce su apogeo en el mundo griego.

«El pueblo que en el culto de la religión estética se acerca a su Dios es el pueblo ético que sabe que su Estado y las acciones de este Estado son su propia voluntad y como la realización de sí mismo» (*Enc*, § 562, R).

El arte griego es la toma de consciencia de ese mundo ético.

El primer momento de la religión estética es el de la «obra de arte abstracta». Es abstracta en el sentido de que el espíritu se ha esfumado ante su obra. La obra de arte deja fuera de ella la inquietud del espíritu creador y separa el momento de la obra. La obra

es así abstracta respecto de su devenir, de la conciencia y de las manos que la engendraron. En la estatua de los dioses ya no aparecen las contingencias miserablemente humanas de quien la creó. La subjetividad no forma parte de la verdad, ni en un oráculo de Delfos, ni en el *Zeus* de mármol de Fidias, ni en un himno de Píndaro, ni en la *Idea* de Platón.

La singularidad del hombre ha desaparecido junto a su autoconsciencia en esta unidad inmediata de lo divino y lo humano. En la exterioridad plástica de la estatua, al igual que en la interioridad lírica del himno, «la autoconsciencia religiosa es lenguaje de una autoconsciencia extraña» (*F*, p. 413).

El culto, con sus «sacrificios», supera esta exterioridad del Dios. Una relación práctica se establece con Dios. Este tránsito de «la obra de arte abstracta» a la «obra de arte viva», mediante el momento del «culto», corresponde, en el espíritu subjetivo, al tránsito del simple deseo a la lucha por el reconocimiento y a la dialéctica del señor y del siervo.

De esta nueva tensión va a nacer la «obra de arte espiritual», que es un largo esfuerzo por trasladar lo divino a lo humano.

En la epopeya, el edo de los poemas homéricos, por ejemplo, no es más que la expresión humana del mundo divino. La singularidad humana se esfuma para dejar lugar únicamente a la presencia de Dios; el Destino entonces reina sólo.

En la tragedia el hombre se enfrenta a él. «La substancia de lo divino se desdobla en sus figuras ... , es el héroe mismo quien habla» (p. 425). En las tragedias de Esquilo o de Sófocles el hombre se enfrenta a los dioses. Esta dualidad del hombre y de los dioses vuelve al hombre cada vez más audaz, su negación arrogante le da un sentimiento de independencia.

El hombre adquiere consciencia de que no dialoga con los dioses, ni en el escenario del teatro, ni en la vida real del mundo. Expresión de esta soledad del hombre es la comedia antigua.

Este hombre reducido a sí mismo, por la toma de consciencia de esta soledad, y de la impotencia de superarse que engendra esta soledad, pasa de la suficiencia extrema de la comedia al sentimiento de su insuficiencia y de su desdicha.

Esta inversión total, que recuerda el paso del escepticismo a la consciencia desventurada, conduce a «la religión revelada».

En una página de una sombría y magnífica poesía, Hegel describe «el dolor que se expresa en las duras palabras de que Dios ha muerto».

«Así, pues, en el estado de derecho el mundo ético y su religión se han hundido en la consciencia de la comedia, y la consciencia desventurada es el saber de esta *pérdida total.* Para ella, se han perdido tanto el valor intrínseco de su personalidad inmediata como el de su personalidad mediata, el de la personalidad *pensada.* Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales, y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la consciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar del aplastamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. Ahora, ya sólo son lo que

son para nosotros—bellos frutos caídos del árbol, que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella presenta esos frutos; ya no hay ni la vida real de su existencia, ni el árbol que los sostuvo, ni la tierra y los elementos que constituían su substancia, ni el clima ... o el cambio de las estaciones del año que dominaban el proceso de su devenir ... Pero, lo mismo que la doncella que brinda los frutos del árbol es más que la naturaleza que los presentaba de inmediato, la naturaleza desplegada en sus condiciones y en sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etc., al reunir bajo una forma superior todas estas condiciones en el resplandor del propio ojo autoconsciente y en el gesto que ofrece los frutos, así también el espíritu del destino que nos brinda estas obras de arte es más que la vida ética y la realidad de este pueblo, pues es el recogimiento y la *interiorización* del espíritu antes disperso y exteriorizado en ellas; es el espíritu del destino trágico que reúne todos aquellos dioses individuales y todos aquellos atributos de la substancia en el único Panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu» (pp. 435-436).

Replegado en sí mismo, en un movimiento que anonadó en el hombre la adoración de las imágenes de los dioses, el espíritu exteriorizado, alienado, por el solo hecho de esta interioridad reencontrada en la que él experimenta lo que los místicos llamarán su «derelicción», el hombre busca a su Dios en sí mismo.

El arte no constituía más que un momento de la liberación del hombre. Éste tiene su futuro en la verdadera religión.

El espíritu supera esta alienación para integrarla en su propio desarrollo. Todas las formas de la «religión manifiesta» o «religión revelada» estarán dominadas por esta exigencia. «El dolor y la nostalgia de la auto-

consciencia desventurada que penetra en todas estas figuras son su punto central y el dolor común de su parto hacia la luz» (p. 437).

La Revelación, la Encarnación de Cristo, es el símbolo de la identidad, buscada desde el principio, de la naturaleza humana y de la naturaleza divina, de lo finito y de lo infinito. Así se realiza el paso de la autoconsciencia a la substancia y de la substancia a la autoconsciencia.

Llegamos aquí muy cerca de la cima del pensamiento hegeliano: la substancia concebida como sujeto. La encarnación de Dios en la historia y la muerte de Cristo son la representación simbólica de lo que el Saber absoluto expresará en su pureza especulativa.

La idea fundamental del hegelianismo, la de que lo infinito no puede manifestarse más que en lo finito, que lo infinito no se halla separado de lo finito, sino sólo el movimiento por el cual lo finito se supera, se niega a sí mismo y muere, tiene en el «mito» cristiano de la encarnación de Dios, de su muerte y de su resurrección su expresión simbólica.

Cristo, el Dios hecho hombre, verdadero Dios y verdadero hombre, debe morir como toda realidad sensible singular debe desaparecer en el tiempo.

Ningún ser finito puede concebirse como en posesión de una realidad en sí, sino únicamente en tanto que es enunciado, como momento de lo infinito.

«El hombre divino muerto o el dios humano es en sí la autoconsciencia universal» (p. 452).

Llegados al final de la *Fenomenología*, podemos percibir todo el sentido que da Hegel a esta extraña palabra de un cántico de Lutero: Dios ha muerto.

«Dios ha muerto» significa en primer lugar «la muerte de *la abstracción de la esencia divina* que no

se pone como Sí-misma» (p. 455). Esto significa, desde el punto de vista del espíritu subjetivo, que Dios no puede ser transcendente a la consciencia humana, sólo existe y vive en ella y por ella. No puede tener la transcendencia inferior de la existencia sensible, de la presencia física de la reliquia: todas las tumbas están vacías y el Santo Sepulcro ni siquiera contiene los despojos de un Dios.

Tampoco puede tener Dios la transcendencia superior de un Espíritu universal que sería diferente de los individuos que lo piensan. «Su conocimiento de sí es la consciencia que tiene de sí mismo en el hombre y el conocimiento que los hombres tienen de Dios, conocimiento que progresa hasta el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo en Dios» (*Enc*, § 564, R).

Desde el punto de vista del espíritu absoluto, el «Dios ha muerto» significa que lo infinito y lo finito se reconcilian en la historia, y que Dios no es nada más que el hombre tomado en la totalidad de su historia. Lo espiritual no es otra cosa que la perpetua negación del ser natural y del ser histórico, es decir, del movimiento mismo que los lleva más allá de ellos mismos en una estricta inmanencia, como lo simbolizan la muerte y la resurrección del Mediador.

El espíritu no es más que el acto por el cual el hombre hace su historia, la creación continuada del hombre por el hombre. Hegel no admite nada que esté fuera de esta historia humana, realidad última, o más bien realidad única que excluye todo tipo de transcendencia.

El espíritu es a la vez sujeto de ese acto, su contenido y el movimiento de su operación.

Pero la religión, por el mismo hecho de que expresa el espíritu al nivel de la «representación», no puede

expresar plenamente el espíritu que está más allá de la representación.

Fracasa, por ejemplo, en la tentativa de integrar el mal al movimiento del espíritu, como uno de sus momentos. Incluso viendo, como Jacob Boehme, la cólera de Dios, al no poder «representar» el mal en Dios, la relación del mal y de Dios se expresa siempre en la religión en términos de exterioridad.

La representación religiosa no ha podido superar la expresión estética de ese dualismo que Goethe daba en su Fausto:

FAUSTO: ¿Quién eres?

MEFISTÓFELES: Una parte de esa fuerza que siempre quiere el mal y siempre hace el bien.

FAUSTO: ¿Qué significa ese enigma?

MEFISTÓFELES: Soy el espíritu que siempre niega; y ello con justicia, pues todo lo que existe merece ser destruido; sería mejor, por tanto, que nada hubiera llegado a existir. Todo lo que llamas pecado, destrucción, en resumen, lo que se entiende por mal, ese es mi elemento.

FAUSTO: Te dices la parte y he ahí que eres mi elemento.

MEFISTÓFELES: Te digo la humilde verdad. Si el hombre, ese pequeño mundo de locura, se considera ordinariamente como formando un todo, yo soy una parte de la parte que antes era el Todo, una parte de esa obscuridad que dio nacimiento a la luz, la luz orgullosa, que ahora disputa a su madre la Noche su antiguo rango y el espacio que ella antes ocupaba.

Solamente el Saber absoluto vencerá ese dualismo, superará esa exterioridad. Permitirá comprender lo diverso, lo dado, el mal, como momento del espíritu mismo, puestos por él y que no tienen sino de él su realidad y su sentido. «El espíritu, en efecto, es el saber de sí mismo en su alienación, es la esencia que es el

movimiento de retener en su ser-otro la igualdad consigo mismo».

Hegel no opone el Saber absoluto (la ciencia verdadera) a la religión. En oposición a los materialistas franceses del siglo XVIII, él lo subraya: «No oponemos aquí, en forma general, la creencia al saber; por el contrario, la creencia es un saber, sólo una forma particular de este último» (*Enc*, § 554). Para pasar de la religión al saber absoluto «no queda más que superar esta forma» (*F*, p. 461), puesto que «el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo» (*Enc*, § 573, R).

Hegel define los caracteres de ese contenido, bajo una forma especulativa, en el último capítulo de la *Fenomenología*.

1. El ser en su totalidad es una *acción* que se construye oponiéndose una naturaleza y una historia. Éste es el devenir de la substancia concebida como sujeto.

2. La ciencia, el saber absoluto, no forma más que uno con ese desenvolvimiento del ser. En las diversas etapas de la *Fenomenología*, la certeza subjetiva nunca llega a igualarse con la verdad objetiva. Esta contradicción era el motor de la dialéctica fenomenológica. Ahora, con el saber absoluto, «la *verdad* es *en sí* completamente igual a la certeza» (p. 467).

Esta ciencia constituye un sistema total, un sistema encerrado en sí mismo: hemos partido del todo de la substancia, del en-sí aún mudo, y, de contradicción en contradicción, el espíritu, subjetivo en el principio, que cree aprehender la substancia como su realidad bajo la forma de la inmediatez sensible, ha llegado a adquirir consciencia de que era idéntico a esa substancia misma. La circularidad del sistema aparece ahora con toda claridad: el todo, presente al comienzo

como *en sí* se ha convertido al final en totalidad *para sí*. El espíritu «es en sí el movimiento que es el conocer—la transformación de aquel *en-sí* en el *para sí, de la substancia en sujeto,* del *objeto de la consciencia en objeto de la autoconsciencia* ... Este movimiento es el ciclo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final» (p. 469).

3. La naturaleza y la historia no son más que la alienación del espíritu, la una en el espacio, la otra en el tiempo. Que el Yo se aliene en la negación activa de todo dato, es lo que permite a Hegel superar el idealismo subjetivo abstracto de Fichte. Que la substancia lleve en sí la negación de sí misma, es lo que permite a Hegel superar el idealismo objetivo abstracto de Schelling, para el cual la substancia permanecía transcendente al sujeto. A Fichte le faltaba el saber del ser que puede dar al Yo toda su riqueza. A Schelling le faltaba la presencia subjetiva del Yo en el corazón de la substancia, quedando ésta, así, abstracta, transcendente, muerta.

El idealismo absoluto de Hegel queda así, al final de la *Fenomenología del espíritu,* sólidamente instalado en el Ser. La *Fenomenología* entera puede ser considerada como una sola experiencia dialéctica del argumento ontológico. La cuestión de saber si el ser existe no podría plantearse si no existieran ya a la vez el ser mismo y la consciencia que se graba en él.

Partiendo de esta identidad primera e irrecusable, la consciencia ha llegado a tomar posesión de todo lo real, y lo real ha llegado, en la consciencia del hombre, a adquirir consciencia de sí mismo.

La *Fenomenología del espíritu* realiza el programa de todo gran humanismo vinculando indisolublemente el

problema de la unidad del ser y del pensamiento al de la realización del hombre total.

El saber absoluto es, en efecto, solidario con la realización del mundo, con una estructura social, con un Estado, como dice Hegel. El conocimiento, al igual que la libertad, no puede ser obra de un solitario. El hombre sólo desarrolla plenamente su conocimiento y su libertad como ciudadano de un Estado. Su espíritu no puede superar el desgarramiento e integrar el momento de la alienación sino cuando el mundo en el que vive, el Estado, haya superado el desgarramiento y realizado esta integración.

El pensamiento puede hallarse en *su medio* en la «substancia» sólo cuando el individuo se encuentra en *su medio* en el Estado.

Esta plenitud satisfecha del hombre total excluye toda transcendencia que lo llevaría al dualismo en el conocimiento, a la desdicha de la consciencia, y haría de él el siervo de un señor.

La transcendencia, sea cual fuere su forma, despoja al hombre y lo desgarra, impidiéndole que se encuentre en el mundo como en su medio.

Ya se trate de cosas que escapan a su saber y a su poder o se trate de un Dios transcendente que le priva por su propia acción de la iniciativa y la fuente así como de la eficacia y la finalidad, la acción del hombre no sería más que una sombra y una ilusión.

El hombre total es Dios en devenir que se realiza en su solo desarrollo histórico.

El saber absoluto es el saber del ser y de la historia en su totalidad, el sujeto que conoce y que forma sólo uno con el objeto conocido y con el acto por el cual ese objeto se engendra.

El ser no se identifica, pues, con el dato: no existe ni dato sensible ni dato racional. El primer acto del

espíritu es negar el dato, aniquilarlo, ya se trate del mundo o de sí mismo, a fin de asimilarlo, y en cierta manera, absorberlo en sí, por el trabajo del pensamiento. Al término de este trabajo del que la *Fenomenología del espíritu* nos ha hecho seguir la marcha dialéctica, la totalidad del objeto se ha vuelto interior al sujeto, o, lo que es lo mismo, el sujeto se ha dilatado hasta contener la totalidad del objeto.

Es, pues, enunciar una frase absurda, una frase que para Hegel no tiene sentido (por otra parte, tampoco lo tiene para nadie), el decir: el espíritu crea el mundo. Pues el espíritu, para Hegel, es a la vez pensamiento y mundo. Ésta es la definición del idealismo objetivo. El pensamiento no tiene que «crear» ningún mundo, puesto que él es mundo. La existencia del pensamiento y la del mundo son de la misma naturaleza; el pensamiento no podría existir sin ese mundo sobre el cual y a partir del cual se ejerce su poder de negación, es decir, su acción, y recíprocamente, el mundo es, en sí, transparente al pensamiento.

La *Fenomenología del espíritu* tenía por misión hacernos tomar consciencia de que la realidad entera está urdida de razón.

La *Lógica* va a desplegar esta trama inteligible, no en categorías vacías que serían copia del ser, sino en categorías repletas de substancia, idénticas a la vida misma del ser.

CAPÍTULO IV

LA DIALÉCTICA DEL SER: LA LÓGICA

El punto final de la *Fenomenología del espíritu,* la identidad del ser y del pensamiento, sirve de punto de partida de la Lógica, aunque en su comienzo no se trate más que del puro ser.

El primer contrasentido (o más bien sinsentido) que hay que evitar, para comprender la *Lógica* de Hegel, es el consistente en interpretar en su sentido literal la definición metafórica que Hegel da de su Lógica: «La Lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es el de la verdad, tal como está en sí y para sí, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (*L,* I, p. 66).

Si de este texto se llega a la conclusión que la Lógica se identifica con el pensamiento de un Dios que existía antes que la naturaleza y que luego creó la naturaleza a partir de ese pensamiento puro, no sólo significa imaginar una operación mágica más incomprensible que los milagros más pueriles, sino que al adjudicar a Hegel este absurdo, se hace imposible comprender su «Lógica» y todo su sistema que descansa en el «saber absoluto», que es identidad del ser y del pensamiento. El mismo Dios no es otra cosa que el saber absoluto.

No sólo excluye Hegel la transcendencia de Dios, sino que se preocupa, en ese mismo pasaje, de advertirnos que habla con metáforas. Hyppolite señala acertadamente: «El carácter exotérico de este lenguaje se

manifiesta tanto en el *puede afirmarse* como en el equívoco de esa anterioridad del Logos sobre la naturaleza y el espíritu finito. No existe, en efecto, para Hegel, un pensamiento divino, y luego una naturaleza y un espíritu finito creado. La palabra creación es una palabra de la representación» (*Logique et existence,* p. 78).

La Lógica, la Naturaleza y el Espíritu no son más que uno, son momentos de una misma totalidad dialéctica, como lo ponen de relieve los tres últimos párrafos de la *Enciclopedia* (§ 575, 576, 577), de los que volveremos a ocuparnos. Esos «momentos» cuya unidad se presenta a la Razón, no pueden ser separados más que por el Entendimiento divisor y la «representación» que traduce, en términos de transcendencia y de creación, esta unidad profunda.

La idea fundamental de Hegel no es nada misteriosa: la identidad del ser y del pensamiento es la afirmación de la racionalidad de lo real, de la perfecta transparencia racional de la realidad para el pensamiento.

Descubrir en nuestra razón la razón de las cosas, reproducir y reconstruir en forma ideal, para percibir la necesidad lógica, lo que la percepción sensible nos hace aparecer como un conjunto mal unido de hechos empíricos y contingentes, es la ambición constante de toda ciencia que no se limita al positivismo, de toda filosofía que no se pierde en el irracionalismo.

Una ambición de este tipo no se confunde con el idealismo. Por otra parte, es significativo que Marx, y luego Lenin, hayan aprobado y seguido el camino de Hegel sobre este punto.

Lenin, que a lo largo de todo su comentario de la Lógica hegeliana, en sus *Cuadernos filosóficos,* aplaude

cada vez que Hegel habla de la identidad del ser y del pensamiento, afirmaba con fundamento: «Habría que volver a Hegel para analizar paso a paso cualquier lógica corriente ... Marx aplicó la dialéctica hegeliana en su forma racional a la economía política ... La formación de conceptos (abstractos) y el hecho de operar con ellos *implica* ya la representación, la convicción, la *consciencia* de la necesidad de las leyes en la conexión objetiva ... Es imposible negar la objetividad de los conceptos, la objetividad de lo general en lo particular y lo singular. Hegel es, pues, mucho más profundo que Kant cuando estudia el reflejo del movimiento del mundo objetivo en el movimiento de los conceptos. Así como la forma simple del valor, el acto aislado de intercambio de una mercancía por otra, encierra ya en una forma no evolucionada todas las contradicciones fundamentales del capitalismo, así la *generalización* más simple, la primera y más simple formación de conceptos (juicios, silogismos, etc.), denota ya el conocimiento cada vez más profundo del hombre en cuanto a la conexión *objetiva* del mundo. Es aquí donde hay que buscar el verdadero sentido, la significación y el papel de la *Lógica* de Hegel».

El capital de Marx pone en práctica una lógica que debe mucho a la de Hegel, pero le suprime su carácter especulativo.

Esta comparación permite precisar la naturaleza de la Lógica hegeliana al señalar el punto en que empieza en ella la mixtificación especulativa.

En primer lugar, ¿cuál es la significación del paso de lo abstracto a lo concreto que constituye el principal movimiento de la *Lógica* de Hegel?

En su *Introducción a la crítica de la economía política*, Marx se plantea con gran exactitud este problema. Para el estudio de una «totalidad orgánica», de un

régimen económico, por ejemplo, ¿por dónde hay que empezar? ¿Por lo concreto o por lo abstracto?

«Parece que lo correcto sea empezar por lo real y concreto, que constituyen la condición previa y efectiva», escribe Marx. Pero las «totalidades concretas» son caóticas y contradictorias. Es preciso, pues, remontarse a los términos más abstractos para rehacer dialécticamente la totalidad.

Esta asimilación crítica y esta superación de la concepción hegeliana señalan el tránsito, en lógica, del punto especulativo de la lógica hegeliana al método hipotético-deductivo de las ciencias contemporáneas.

La idea abstracta presupone siempre una totalidad concreta histórica, de la cual ha sido extraída. Hegel recuerda a menudo, por otra parte, que lo que aparece como resultado de la construcción por conceptos es en realidad el principio.

Subraya el papel de las ciencias experimentales que proporcionan sus materiales a la construcción filosófica. Ya en el prefacio de su *Lógica,* reprocha a la Lógica tradicional el no tener en cuenta para nada las adquisiciones de la ciencia.

«La lógica no es lo general abstracto, sino lo general que comprende toda la riqueza de lo particular ... Así, lo lógico no puede ser apreciado en su valor sino cuando se ha convertido en el resultado de la experiencia científica» (I, p. 45).

La idea fundamental de Hegel sigue siendo, pues, que la razón contiene en sí todo lo necesario para comprender la totalidad de lo real. Es necesario subrayarlo con fuerza cuando se asiste, sobre todo desde hace una treintena de años, a múltiples tentativas de «arrastrar» a Hegel hacia el irracionalismo.

La empresa de Hegel consiste esencialmente en hacernos vivir el ser en su racionalidad.

Nadie, antes que él, había elevado tan alto la exigencia de la razón de identificarse con el ser en su génesis.

Pero Hegel, según la tradición del idealismo, consideró el problema como resuelto; procedió como si la ciencia estuviera terminada, como si ese vaivén dialéctico de la experiencia a las hipótesis que explican aquélla, y de la hipótesis a la experiencia que la anula o la verifica, hubiera llegado a un último término. El legítimo método hipotético-deductivo se transforma entonces ilegítimamente en idealismo especulativo.

Este paso al límite, o más bien esta extrapolación arbitraria por la cual la filosofía pretende colocarse al final de la historia y tener que construir ese juicio final a partir de todas las etapas anteriores, constituye la gran inversión idealista del espíritu especulativo.

Después de haber descartado el contrasentido inicial que haría ininteligible la *Lógica,* conviene precisar la significación de esta identidad del pensamiento y del Ser, clave del sistema, y que constituye, en Hegel, la definición de su idealismo objetivo.

Antes de abordar la exposición propiamente dicha de su lógica, Hegel estableció, por tres vías diferentes, esta identidad del pensamiento y del ser.

Bajo una forma *genética,* en la *Fenomenología del espíritu.*

Bajo una forma *polémica,* en la «Introducción» a la «pequeña lógica» de la *Enciclopedia.*

Bajo una forma *dialéctica,* en los «Prefacios» y en la «Introducción» de la *Ciencia de la lógica.*

En la *Fenomenología del espíritu,* que puede ser considerada, así, como una preparación pedagógica a la comprensión del idealismo absoluto que estará al comienzo de la Lógica, Hegel parte del sentido común, del punto de vista de la consciencia sencilla y

muestra que es posible atenerse a ello sin contradicción; nos eleva entonces a formas de conocimiento cada vez más complejas, hasta el momento en que tomamos consciencia de que el verdadero objeto del conocimiento no es exterior al sujeto mismo y que este sujeto lleva en sí las condiciones que engendran la ilusión de la exterioridad del objeto; esta alienación es una exigencia de la razón misma. El hombre no tiene necesidad de salir de sí mismo para conocer la naturaleza y a Dios.

El camino de la *Fenomenología del espíritu* ha pasado por la sucesión de las experiencias del individuo (ontogénesis), y después por la historia de las experiencias de la especie (filogénesis), siendo la primera en cierta manera el camino más corto, y finalmente por las fases de la toma de consciencia del espíritu por sí mismo (lo que podríamos llamar una «noogénesis»).

La «Introducción» a la pequeña lógica de la *Enciclopedia* rehace la misma demostración según la cual no hay realidad que no sea producida por el pensamiento, rechazando sucesivamente tres «posiciones del pensamiento en relación con la objetividad»: la de la metafísica tradicional, la del empirismo y del criticismo kantiano y la de la intuición inmediata.

La metafísica tradicional era una concepción dogmática que partía de realidades inteligibles consideradas como *datos* y que no podían, a partir de ello, explicar el sujeto que las conoce, puesto que el mundo existe ya hecho, acabado, al margen de su intervención.

El empirismo tiene en común con la metafísica el hecho de postular la existencia de un mundo terminado, dado, pero difiere en que considera ese mundo como de naturaleza sensible y no inteligible.

La filosofía crítica de Kant rompe con estos dos dogmatismos opuestos y simétricos, pero no supera el

dualismo que les es común: el de la subjetividad y de la objetividad. Recordemos el argumento que es el fundamento de la crítica hegeliana a Kant: la actividad del pensamiento, incluso bajo la forma de la imaginación transcendental, se interpone, en Kant, entre un yo abstracto y una «cosa en sí» fantástica. Trata de unir así inútilmente lo que al comienzo ha sido planteado como independiente. Ahora bien, la «cosa en sí» es una abstracción vacía de la que, por definición, no puedo decir nada, puesto que escapa a todo pensamiento. La «cosa en sí» no puede ser más que un horizonte del pensamiento al que se mira sin cesar, pero que sigue siéndole inmanente porque, si le fuera irremediablemente inaccesible e incognoscible, no tendría existencia alguna. «La cosa en sí no puede ser para nosotros nada más que el concepto que de ella tenemos» (*L*, I, p. 47). La cosa en sí puede convertirse en una cosa para nosotros: el problema está en enriquecer el conocimiento que tenemos de ello. Kant substituyó así «la marcha viva, el movimiento de de nuestro conocimiento cada vez más profundo de las cosas, por la abstracción vacía de la cosa en sí»... La cosa en sí de Kant es una abstracción *vacía,* y Hegel exige que las abstracciones correspondan a la esencia.

Kant tuvo el mérito, sin embargo, de enunciar el principio de esta interioridad absoluta de la conscien-cia, aunque no supo permanecer fiel a ese principio.

Con ello Kant proporcionó el principio esencial de la crítica del pretendido «saber inmediato», que sería un saber sin mediación y, por consiguiente, sin ninguna prueba o fundamento. Es una afirmación gratuita, sin ningún carácter científico o filosófico.

Contra estas diversas concepciones de la realidad objetiva, Hegel establece la unidad dialéctica del ser y del pensamiento.

En la «Introducción» de su *Ciencia de la lógica,* lo establece dialécticamente.

«Hasta ahora el concepto de la lógica se basaba en la separación dada de una vez para siempre, en la consciencia ordinaria, del *contenido* del conocimiento y de la *forma* de éste, es decir, en la separación de la *verdad* y de la *certeza.* Se presupone ante todo que la materia del conocimiento existe como un mundo acabado en sí y por sí, fuera del pensamiento; que el pensamiento por sí es vacío y que se añade como una forma extrínseca a aquella materia, se llena de ella, y solamente entonces adquiere un contenido y se convierte así en conocimiento real» (*L,* I, p. 59).

La verdad sería entonces la conformidad entre el pensamiento y el objeto así concebido.

Esta oposición es la ilusión de la consciencia inmediata que cree habérselas con «cosas» ya hechas, independientemente de la acción y del pensamiento del hombre, e independientes las unas de las otras.

Ahora bien, lo propio del conocimiento es restablecer esta doble relación de las cosas entre sí y de las cosas con el hombre.

Cada cosa no existe más que en sus relaciones con las otras cosas; su peso, su forma, etc., dependen de sus relaciones con otras cosas. No hay, por tanto, cosas que existan en sí, aisladamente, y luego, exteriormente, relaciones que las unan. Es imposible concebir la cosa aislada de esas relaciones que la urden, que la constituyen.

Esta mediación, esta acción recíproca universal, que en el pensamiento es razonamiento, es en el objeto su movimiento dialéctico y su devenir.

Las relaciones del objeto con el sujeto sólo son un caso particular de esta interacción universal.

Hegel subraya el carácter dialéctico del concepto de estas relaciones.

El concepto es en primer lugar la abstracción, la clase, que permite ordenar un cierto número de individuos bajo una denominación común. El concepto es entonces abstracto y exterior a la realidad sensible que le da un contenido.

Ello es una primera negación de lo inmediato, por la cual el entendimiento opera un ordenamiento del mundo, una clasificación por géneros y especies.

La razón propiamente dicha será la negación de esta negación: al restablecer los vínculos entre esos conceptos, primero aislados, operará el paso de la clasificación a la relación. Mediante ello no sólo restablecerá la unidad de los conceptos entre sí, sino la unidad de esos conceptos con lo sensible: no serán ya abstracciones exteriores a lo sensible, sino su armazón inteligible, la ley inmanente de su devenir y de su desarrollo. La mediación, la relación, es a la vez ley de desarrollo de la cosa misma y función del pensamiento.

Mientras que Aristóteles consideraba irreductibles los géneros del ser, Hegel ve en ellos momentos de la totalidad del ser.

La forma lógica se halla de este modo íntimamente ligada al contenido, a la verdad viviente y animada.

Lejos de oponer lo aparente a lo objetivo, Hegel reconoce «la objetividad de la apariencia» (I, p. 72), siendo la apariencia misma un aspecto, un momento de lo objetivo, momento que hay que explicar colocándolo en su lugar en el desarrollo total de la realidad concreta.

También las categorías son momentos de la totalidad concreta única y real.

Partiendo de una realidad fragmentada hasta el in-

finito por la percepción común y el entendimiento, las categorías son momentos críticos, centros neurálgicos, en la captación racional de lo real. Cada una de ellas da al hombre un nuevo control sobre las caóticas confusiones de la realidad.

A medida que asimila y conoce la naturaleza, que elabora categorías que le permiten elevarse por encima de la naturaleza inmediata en la cual primero se sumergió, el hombre se evade y se libera.

Esos momentos de la racionalización de la naturaleza son así momentos de la liberación del hombre.

La diversidad sensible, que aparecía primero como un dato contingente, es reconstruida desde el interior.

La razón, por un acto libre, se da entonces su contenido. Las categorías constituyen los momentos *necesarios* de ese libre desarrollo de la razón.

La explicación vuelve a encontrar aquí su sentido etimológico y de algún modo material: es el despliegue o el desenvolvimiento de la realidad misma. En ella la libertad de la razón y la necesidad de las cosas no forman sino uno.

«Ese movimiento, que representa el desarrollo inmanente del concepto, constituye el método del conocimiento absoluto, el alma inmanente del contenido mismo» (I, p. 39).

El concepto es indivisiblemente acto del pensamiento y realidad objetiva que se desarrolla como un ser viviente, y como el pensamiento mismo.

¿Cuáles son los caracteres del desarrollo de ese concepto, como ser y como pensamiento?

«El progreso científico ... consiste en reconocer la proposición lógica según la cual lo negativo es al mismo tiempo positivo, o que lo que es contradictorio, lejos de resolverse en una nada abstracta, termina únicamente en la negación de su contenido particular; es

decir, que tal negación no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada, y por eso es una negación determinada. Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación determinada, tiene un contenido. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente, o sea, con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior. ¿Cómo podría yo suponer que el método que sigo en este sistema de la lógica—o, mejor dicho, que este sistema sigue en sí mismo—no es susceptible de un mayor perfeccionamiento, de un mayor afinamiento en sus pormenores? Sin embargo, al mismo tiempo yo sé que este método es el único verdadero. Esto ya es evidente por sí mismo, porque este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia adelante. Claro está que ninguna exposición podría considerarse científica si no siguiera el curso de este método, y si no se adaptara a su ritmo sencillo, pues éste es el curso de la cosa misma» (I, p. 71).

Este pasaje, que es en algún modo el resumen de la lógica de Hegel, no sólo reduce a la nada toda tentativa de interpretación «existencialista» de Hegel, según la cual el hombre sería lo «negativo», no sólo muestra la dialéctica en acción en las cosas mismas,

sino que nos da la clave del movimiento dialéctico.

Lo que caracteriza ese movimiento es, por una parte, la conexión interna y necesaria de sus momentos y, por la otra, el nacimiento inmanente de la diferencia y de la negación.

«Lo que determina la progresión del concepto es lo negativo que éste contiene ... Esto es lo que constituye su verdadera dialéctica» (I, p. 73). En la interdependencia de los conceptos, la negatividad es parte integrante de cada uno de ellos: es todo lo que le falta, es, para cada parte, lo que le impide ser el todo.

Para comprender correctamente la fuerza motriz de esta diálectica en la *Lógica,* es conveniente compararla a la de la dialéctica en la *Fenomenología del espíritu.*

El mismo Hegel subrayó la correspondencia de los momentos de la *Fenomenología* con los de la *Lógica,* y la diferencia radical que separa, en los dos trabajos, el paso de un momento a otro.

La fuerza motriz de la dialéctica ascendente de la *Fenomenología* era, pues, la contradicción, la inadecuación de la certeza subjetiva con la verdad objetiva. Pero desde que, en el saber absoluto, los términos se confundieron, no puede haber progresión más que si el ser se opone a sí mismo, si lleva en sí la contradicción, su propia negación.

La dialéctica no es ya el diálogo entre el sujeto y el objeto como en la *Fenomenología,* sino desdoblamiento de lo uno y nacimiento inmanente de las diferencias en el ser mismo.

La universal acción recíproca en las cosas como en los pensamientos excluye la posibilidad de atenerse, sin caer en la contradicción, a una categoría aislada; debido a su vinculación con todo lo que no es, ella contiene su propia negación, es decir, su verdad está

fuera de ella. No tiene sentido y realidad sino por lo que ella no es, lo que la hace incompleta y a lo cual está fundamentalmente vinculada.

Nada aislado tiene en sí su propia suficiencia. Esta condición de ser incompleto es la fuerza motriz del devenir de las cosas y del concepto. Esta nueva dialéctica ascendente está basada en la contradicción interna de toda cosa: lo abstracto es incompleto. La Lógica es esta laboriosa ascensión de lo abstracto a lo concreto.

Todo se mueve para superar su propia insuficiencia. «Vamos—dice J. Wahl—del ser vacío que es idéntico a la nada, al ser pleno que sería idéntico a lo absoluto e idéntico al espíritu».

Tanto al nivel de la ontología como al de la fenomenología, la dialéctica hegeliana está dominada por la finalidad: el ser, al igual que el conocimiento, se eleva a la totalidad concreta de lo real porque esta totalidad está presente ya desde el comienzo... Sin lo cual el ser aislado o la abstracción no comprendería ninguna contradicción: la contradicción nace del hecho de que el todo ya preexistente los envuelve, los rodea, los contiene. Solamente entonces la existencia aislada aparece como una secesión, como una ruptura de los vínculos de la acción recíproca. Lo abstracto es similar a una mutilación del cuerpo viviente de lo concreto.

Esta inmanencia del todo en cada parte o en cada momento del conocimiento o del ser es la base de la circularidad del saber absoluto. La identidad del ser y del pensamiento tiene este carácter dialéctico, pues en el pensamiento más abstracto y más pobre el ser total está presente ya y es éste quien, de alguna manera, lo «aspira» hasta lo concreto, y, recíprocamente, en la determinación más pobre y más limitada del ser, el saber absoluto está ya presente.

Esta circularidad es finalmente la fuente del movimiento, tanto del ser como del pensamiento.

Esta circularidad es otro nombre de la inmanencia radical, de la exclusión de toda transcendencia, pero también de la introducción de una finalidad interna. La teología en tanto que basada en la transcendencia de Dios ha muerto en favor de una teleología que restaura, en la inmanencia, todos los temas de la teología.

La Lógica se convierte, en virtud de esta circularidad, de esta implicación recíproca, de esta finalidad interna, en una larga prueba de la existencia de Dios. Siendo lo abstracto, a causa de su insuficiencia, «llamado» hacia lo concreto total, si una cosa cualquiera existe, Dios existe: el desarrollo de la Lógica consistirá en establecer que si existe ser, existe devenir, cualidad, cantidad, medida, esencia, fenómeno, realidad, concepto, mecanismo, finalidad, vida, conocimiento y, finalmente, idea absoluta, es decir, Dios.

El pensamiento humano, al convertirse, al final de la Lógica, en pensamiento de lo real en su totalidad, se identifica con el pensamiento divino.

Mediante el movimiento ascendente de esta Lógica, el espíritu finito se identifica con el espíritu infinito. Por esta superación, el pensamiento del hombre se une al pensamiento de Dios. Pero, debido a la estricta inmanencia a la que se atiene Hegel, esa superación no es una huida mística fuera de lo real. De la más humilde y de la más vacía de las nociones, Hegel se eleva a la más alta y la más plena, la que resume y contiene todas las otras para constituir la razón, pero recogiendo en el camino toda la riqueza de lo real, de su movimiento y de sus leyes. He ahí por qué puede decir de la *Lógica* lo que Marx decía de la *Fenomenología*: a pesar de su «tara especulativa ini-

cial», contiene algunas de las características más profundas de la dialéctica del pensamiento, de la naturaleza y de la historia.

Es una *lógica* en el sentido usual de la palabra, es decir, un inventario de las categorías y de los procedimientos metódicos del pensamiento.

Es una *teoría del pensamiento,* no en el sentido kantiano del conocimiento que precede a la actividad concreta del conocimiento, sino en el sentido de que determina las relaciones de las formas del pensamiento con su objeto.

Es una *dialéctica* en el sentido más completo: estudio de las leyes más generales del desarrollo del pensamiento, de la naturaleza y de la historia.

Es, por tanto, el mejor antídoto contra el prejuicio positivista según el cual las ciencias particulares darían respuesta a todas las preguntas a las que es imposible hallar respuesta.

Desde este punto de vista, la concepción hegeliana de la Ciencia, cuya totalidad coincide con la totalidad de lo real y de la vida, aun cuando ese gran ideal entrevisto por Hegel no fue alcanzado por él, sigue siendo un «modelo» indispensable a quienquiera que intente mantener la dignidad de la filosofía en su más alto sentido.

Con este espíritu, por otra parte, Hegel emprendió su tarea. Desde el comienzo de su primer prefacio a la *Lógica,* recordaba que el kantismo sirvió de justificación o de pretexto a una abdicación de la filosofía.

Hegel se burla tanto del positivismo surgido del agnosticismo kantiano como del utilitarismo beato.

Reivindicaba orgullosamente el papel de la filosofía como elaboración científica de una concepción del mundo de la que no pueden hacer abstracción ni las ciencias ni la moral.

Tal es el sentido y la ambición de la empresa hegeliana.

Queda por definir su punto de partida, su modo de progresión y su plan general.

El punto de partida de la *Lógica* y de todo sistema no puede ser tomado ni del sentido común, ni de la historia, ni de una ciencia cualquiera, puesto que su objeto es el pensamiento mismo, del que todo el resto no es sino un producto más o menos elaborado.

Ese punto de partida no puede ser el Yo como en Descartes, o sobre todo como en Fichte, el Yo puro vacío de todo contenido, porque es admitir el postulado de la dualidad del Yo y de lo que no es él, lo cual el Yo no podrá jamás encontrar si primero se aísla de él.

No puede existir, pues, otro punto de partida que el ser. El ser entendido no como la «cosa en sí» inaccesible e incognoscible de Kant, que es pura abstracción, sino el ser tal como lo aprehendemos primero necesariamente, es decir, dentro de nuestro pensamiento, en el concepto más indigente: precisamente el del ser sin otra determinación.

Partiendo de este término, precisamente porque es el más elemental y el más abstracto, nos elevaremos hacia lo concreto, reconstituyendo a partir de él el todo, de la misma forma que Cuvier se proponía reconstituir un animal entero partiendo del vestigio más fragmentario.

El modo de progresión no es una deducción, puesto que cada categoría más elevada no ha sido «extraída» de la anterior, no ha sido tomada de ella como si ya estuviera en ella contenida, puesto que, por el contrario, cuando lleguemos a la síntesis del término inicial y de su contrario descubriremos retrospectivamente el término inicial como contenido en esa síntesis. El úl-

timo término será finalmente el primero, puesto que contendrá todos los demás como sus momentos. El resultado se reconocerá como el principio.

No es tampoco un análisis que supusiera la misma interioridad del segundo término en el primero. Ni una síntesis que supusiera la relación de términos primitivamente extraños el uno al otro.

La dialéctica no es ni esa separación y oposición del análisis, ni esa reunión y combinación de la síntesis; es el desdoblamiento de lo uno, el objeto negándose a sí mismo a causa de su propia insuficiencia, es decir, en el plano del pensamiento, enviándonos a lo que él no es para explicarlo, y, en el plano del ser, transformándose y moviéndose en un devenir incesante bajo la acción de lo que él no es, de lo que le da existencia y vida, pero que le condena también a la metamorfosis y a la muerte.

¿Cuáles serán, finalmente, las grandes etapas de ese desarrollo, los grandes momentos de la *Lógica*?

El lector de la *Fenomenología* no se encuentra desorientado por el planteamiento de la *Lógica.*

Tampoco lo está el lector de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía.*

El orden en que aparecen y se engendran las categorías en la *Lógica* corresponde en conjunto al orden de aparición de los sistemas filosóficos en la historia. Cada gran filosofía ha aprehendido el ser a un cierto nivel que se expresa en una categoría, y es por ello que la historia de la filosofía puede considerarse como la génesis de una filosofía única (la de Hegel, que las resume todas), no siendo cada sistema más que un momento del todo refutado por el sistema que le sucede y que descubre en él su verdad.

Del Ser de Parménides al devenir de Heráclito, del mecanismo cartesiano al vitalismo de Leibniz, se po-

día encontrar el punto de florecimiento histórico de las categorías de la Lógica hegeliana: el Ser, el devenir, el mecanismo, la vida, etc. La dialéctica de la ciencia acabada en el sistema hegeliano es la historia real menos sus contingencias y sus zigzags. La génesis ideal de lo verdadero en la *Lógica* es la reproducción estilizada de su génesis efectiva en la historia.

«Sostengo que la sucesión de los sistemas de la filosofía es en historia lo mismo que la sucesión de las determinaciones de la noción de la Idea en su derivación lógica. Sostengo que si se despoja a los conceptos fundamentales de los sistemas aparecidos en la historia de la filosofía de lo que concierne verdaderamente a su forma exterior, su aplicación a lo particular, se obtienen los grados de la determinación de la Idea en su noción lógica» (*H Ph*, I, p. 40).

La experiencia individual de la *Fenomenología* nos ha hecho seguir ya, en el espejo de la consciencia, esas etapas de la experiencia de la especie.

Ahora volvemos a encontrarlas en la *Lógica*.

En primer lugar consideramos las cosas tal como son *en sí*, con las determinaciones inherentes a su ser, sus propiedades. Es el punto de vista de la percepción que se une al *Ser* inmediato.

Posteriormente estudiamos las cosas en *sus relaciones con las otras*, y, como hemos visto, tomamos consciencia de que no son otra cosa sino esas relaciones, esas mediaciones mismas. Esas relaciones constituyen su *esencia*. Es el punto de vista de la reflexión.

Finalmente, yendo aún más lejos, al integrar estos dos puntos de vista en una visión más completa, aprehendemos lo real a la vez en sí y para sí, como substancia y como sujeto, en el *concepto* mismo que teníamos de ello.

Éstos serán los tres momentos esenciales de la *Lógica*:

1. La Lógica del Ser.
2. La Lógica de la Esencia.
3. La Lógica del concepto.

LA TEORÍA DEL SER

La teoría del Ser, que constituye la primera parte de la *Lógica* de Hegel, tiene por objeto separar las categorías implicadas en la percepción inmediata de un mundo que se nos presenta primeramente como un conjunto de *cosas* aisladas, independientes las unas de las otras y provistas de sus cualidades propias.

Cuando se haya agotado este estudio, parecerá que no es posible atenerse a una tal representación sin contradicción, y que no se puede comprender el mundo como un conjunto sensible de cosas aisladas. Nos veremos conducidos a considerar como lo principal, no las cosas en su inmediatez sensible, sino las *relaciones* que no las unen exteriormente, la una a la otra, como hilos que atan objetos entre sí, pero que constituyen su realidad profunda, su *esencia.*

Pasaremos entonces de la teoría del ser a la teoría de la esencia, que constituye la segunda parte de la *Lógica,* y que no trata ya del ser sensible inmediato, sino de la mediación, de las relaciones internas que constituyen la realidad.

El desarrollo de esta segunda etapa del estudio de la estructura y del movimiento de la realidad nos conducirá a superar este punto de vista de la esencia según el cual no podemos atenernos a la idea de que el mundo es una red de relaciones. Sólo puede ser com-

prendido como un *sujeto*. Volveremos a encontrar, entonces, el tema central de la filosofía hegeliana: lo Absoluto no puede ser comprendido sólo como substancia, sino como sujeto. Ésta será la tercera parte de la *Lógica*: la teoría del *concepto*.

El movimiento general de la Lógica hegeliana es, pues, el de una génesis: seguimos en ella las etapas del crecimiento orgánico de lo real y del pensamiento de lo real, desde la abstracción más pobre hasta lo concreto.

La totalidad concreta a la que llegaremos, es decir, lo real en su plenitud y su vida, está de alguna manera presente y actúa desde el comienzo: en cada etapa es *todo lo que le falta* aún a la estructura abstracta para ser completa.

Hegel no oculta de ninguna manera esta finalidad interna del movimiento del ser como del conocimiento, el de un todo creándose a sí mismo, desarrollándose como un embrión vivo y floreciendo hasta la perfecta plenitud.

Hegel nos revela, al final de su *Lógica*, el secreto del movimiento que la anima desde un principio.

La negatividad interna, que es el motor de este desarrollo, «la fuente interna de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica» (II, p. 573), es en cada etapa, si puede emplearse una imagen semejante, la totalidad concreta final que reprocha a una estructura racional aún abstracta e incompleta su insuficiencia, y que la llama y la fuerza a completarse, a volver a sí misma, en su terminación sistemática.

Esta metáfora subraya el vitalismo místico de la concepción hegeliana de la dialéctica, su finalismo profundo, pero no debe hacer olvidar la fecundidad de esta Lógica que lleva en sí una tal exigencia de lo

concreto y de la totalidad en la búsqueda de las determinaciones y de las leyes de lo real.

El método no es más que un procedimiento exterior a la realidad misma; no constituye más que uno con la ley del movimiento del crecimiento orgánico mediante el cual se constituye.

Despejado así el camino por el conocimiento del punto de llegada y de la ley de progresión, podemos abordar los diversos momentos de la *Lógica*, no para resumirla, sino para tratar de aprehender el movimiento, la vida interna que lo anima, su alma viviente.

Dos caracteres son sorprendentes ya en la primera parte, la lógica del ser: en primer lugar, la importancia considerable del material que Hegel tomó de las ciencias de su época para elaborar las categorías. Este genio enciclopédico estudia minuciosamente el desarrollo de las matemáticas desde el Renacimiento, hace una crítica precisa de la física de Newton, que era, en esa época, exaltada hasta la exageración, hace un inventario crítico de los descubrimientos y de los métodos de la química, participa en las discusiones en curso sobre la naturaleza de la electricidad. Así, bajo la construcción sistemática que da a veces la impresión de la abstracción e incluso de la especulación arbitraria, conviene no olvidar la ciencia concreta, que es, aunque el mismo Hegel lo niegue, su fuente.

El segundo rasgo sorprendente de esta lógica del ser consiste en que es esencialmente el estudio del movimiento y de sus leyes.

El orden aparente de los capítulos, su forma exterior, impiden que se muestre claramente este contenido. Hegel divide su Lógica del Ser en tres momentos: cualidad, cantidad, medida; esta nomencla-

tura da una impresión estática. Pero cuando se examina su contenido se percibe que se trata constantemente del estudio del movimiento del ser y de sus leyes.

Por ejemplo, la idea fundamental del primer capítulo sobre la «cualidad», que se subdivide en ser, ser-ahí (existencia), ser-para-sí, es que el movimiento es la forma de existencia del ser. Solamente por medio de la abstracción se pueden separar el movimiento y el ser.

El ser puro de Parménides y de los eleáticos, como la nada pura de los sistemas orientales, no son más que abstracciones. «El profundo Heráclito opuso a esta abstracción simple y unilateral el concepto superior y total del devenir, al decir: *el ser ya no es más que la nada,* o bien: *todo fluye,* lo que quiere decir: todo está en vía de devenir, todo deviene» (I, p. 109).

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Hegel desarrolla, a propósito de Heráclito, esta indicación de la Lógica: «Es un gran resultado el haber reconocido que el ser y el no-ser no son más que abstracciones sin verdad, que la primera verdad es el Devenir. El entendimiento aísla a los dos como verdaderos y valederos; por el contrario, la Razón reconoce al uno en el otro, reconoce que en el Uno está contenido su Otro, y así el Todo Absoluto debe ser determinado como devenir» (*H Ph,* I, cap. I, D).

La importancia de este punto de partida es considerable, pues elimina a la vez el mecanismo, para el cual el movimiento era exterior a las cosas, consideradas como independientes las unas de las otras y, por consecuencia, inmóviles, y el deísmo que es consecuencia de ello, pues si el movimiento no es interior a las cosas, idéntico a ellas, si el reposo está pri-

mero, necesariamente habrá que recurrir al «impulso original» para poner el universo en movimiento.

Hegel demostró—lo que toda la ciencia ulterior, de la física nuclear a la astrofísica, ha confirmado—que el reposo es una abstracción, que en ninguna parte existe reposo absoluto, sino únicamente movimientos más o menos lentos y equilibrios más o menos estables, y que, por consiguiente, es un falso problema preguntarse cómo fueron puestos en movimiento seres primitivamente inmóviles. El verdadero problema consiste en explicar, partiendo de la realidad del movimiento, la apariencia del reposo.

¿Cómo llega Hegel a aprehender el devenir?

Ni en el pensamiento, ni fuera de él, existe un objeto dado, totalmente hecho. No se podría, pues, empezar ni instalándose de golpe en el ser, como Schelling o los materialistas franceses del siglo XVIII, ni partiendo del Yo vacío, como lo hizo Descartes y luego Fichte.

Cuando Hegel empieza por el «ser», entiende por ello un concepto que es el germen de la realidad y del pensamiento a la vez. El ser no puede concebirse aisladamente: en ese punto de indeterminación se halla tan vacío que no tiene más contenido que la nada.

El ser y la nada son la misma cosa. Sin embargo, no es lo mismo pensar en algo que en nada. Pero cada término sólo tiene sentido en función del otro: en ese punto de indeterminación el ser no es más que lo que se desprende sobre un fondo de nada, y la nada una carencia, una ausencia del ser. Ser y nada son dos contrarios que constituyen una pareja indisoluble. Lo uno no puede existir ni ser pensado sin lo otro. De lo uno o de lo otro no surge nada, sino de su contraste. El ser sólo se recorta sobre una nada que lo limita, y la nada sólo se define a partir del ser, como una falla

en él, un agujero, un horizonte que lo limita y que lo cerca.

Es significativo que la primera polémica emprendida desde las primeras páginas de la teoría del ser esté dirigida contra la refutación kantiana del argumento ontológico. Hegel considera la argumentación de Kant como no válida, pues procede por analogía al ironizar sobre la diferencia entre cien escudos reales y cien escudos simplemente imposibles. Ahora bien, la analogía es inadmisible cuando se trata, no de un ser particular (como lo es una suma de dinero), sino del ser en su totalidad. La experiencia más burda nos revela sin discusión posible que existe el ser y no existe la nada. El problema consiste entonces en elevarse de esta primera certeza indigente que el ser es, a la totalidad concreta del ser. Es el problema de la Lógica.

Ahora bien, este ser es también nada, lleva en sí esa nada, su contrario. El ser es a la vez ser y nada, tránsito del ser al no-ser, que es desaparición, y tránsito del no-ser al ser, que es aparición. «No hay nada en el cielo y sobre la tierra que no contenga a la vez el ser y la nada» (I, p. 110). Nada hay, por consiguiente, que no sea devenir.

El devenir es, a este nivel, la forma más elemental del movimiento, el simple cambio, tránsito del ser a la nada y de la nada al ser.

Pero si el ser no es más que devenir, si el ser no puede existir sin la nada que lo asedia, no se determina más que por su límite, por esa arista más allá de la cual cae en el no-ser. En otras palabras, no se determina más que por lo que lo limita y que no es él, y que lo niega. Es lo que ya había afirmado Spinoza: «Omnis determinatio est negatio». Toda determinación es negación.

En este paso del ser al no-ser, el ser no se volatiliza:

el no-ser, para un ser definido, es otro ser que lo limita, lo encierra de alguna manera en sus fronteras, lo determina. Ese ser así determinado es lo que Hegel llama el ser-ahí. No es ya el ser en general, sino algo. Ese algo, por el hecho mismo de que no es todo, está en relación con otra cosa respecto de la cual se individualiza, se distingue y se define.

Así, «la superación», en el devenir, no es anulación, sino metamorfosis. Lo que es anulado es la inmediatez primera. En el paso a otra cosa o a otro estado, en el devenir más sencillo, se expresa ya la primera forma de la mediación, del vínculo entre los ser-ahí. La superación es ese paso de la presencia inmediata a la mediación que puede tomar las más diversas formas. Si empleáramos imágenes espaciales o temporales, diríamos que un objeto puede, por ejemplo, definirse por la mediación de los otros objetos con los cuales está en relación o incluso, en la duración, por los estados pasados que explican su estado actual. En ambos casos, el paso del ser a su otro, o del pasado al presente, no es supresión pura y simple, sino superación que es a la vez negación e integración.

Este ser determinado, este ser-ahí, no podría tampoco existir sin el no-ser que dibuja sus contornos y que no es la nada pura, sino el otro ser.

Esta precisión que aporta el no-ser al ser es la cualidad. Cada ser tiene esta cualidad propia sólo porque no es el todo, porque todo el resto, todo lo que no es él le presiona, le contiene, le rechaza en su particularidad propia.

«El individuo se referencia a sí mismo en razón de poner límites a todo lo demás; pero estos límites son, a la vez, límites de él mismo; por ello, establece relaciones entre él y los demás, de modo que el individuo no tiene su existencia en sí mismo» (I, p. 147). Así,

cada cosa sólo se afirma a sí misma oponiéndose a lo que no es ella y que la niega.

Hay, pues, en esto un desdoblamiento del ser de cada cosa: debido a que no existe un algo si no existe un otro, conviene distinguir en ello lo que es en sí y lo que es para el otro, su ser-en-sí y su ser-para-otro.

El *en-sí* de la cosa no implica en forma alguna una interioridad inaccesible y misteriosa.

La crítica de la cosa-en-sí de Kant alcanza aquí su culminación, pues el ser-en-sí y el ser-para-otro son dos contrarios opuestos que constituyen un todo, no teniendo ninguno de los dos, sin el otro, ni realidad ni sentido. El en-sí no se refleja en sí mismo sino a partir del ser para otro.

Pero si el «algo» no es tal más que por el hecho de su límite, de la frontera que no es más que la línea de frente en la cual resiste la presión del otro y lo aparta para seguir siendo sí-mismo, su determinación «consiste en la inquietud del "algo" en el límite en el que está encerrado, inquietud que proviene de la contradicción que le impulsa a superar este límite» (I, p. 154).

Las cosas finitas, en efecto, debido a que tienen un límite y a que su ser en sí no se determina más que en relación con las demás cosas, que están allende de este límite, tienen su verdad y, de alguna manera, su centro de gravedad, fuera de ellas. Es lo que Hegel expresa en su lenguaje diciendo que «es más bien el no ser lo que constituye su naturaleza y su ser. Las cosas finitas *son*, pero su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas, y precisamente en esa referencia a sí mismas se envían fuera, allende de sí, allende de su ser. Existen (son), pero la verdad de su existir (ser) es su fin. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general,

sino que perece; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser dentro de sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte» (I, p. 116).

Lo finito es, pues, esencialmente perecedero, pero ello no tiene significación mientras se resuelva en nada. La nada por la que pasa también es perecedera y a su vez desaparece. La vida de lo finito es, pues, un ciclo sin fin de nacimiento, de desarrollo, de muerte y de resurrección.

Lo finito supera su límite como si un «deber» lo llamara más allá, porque la negación que lleva en sí implica a la vez el límite y la supresión de éste, la negación y la negación de la negación.

Hegel multiplica los ejemplos para demostrar que ese «deber ser» no sólo tiene una significación moral, sino en cierta manera física: «Pero aun la misma piedra, en tanto es algo, es distinta de su destinación, o sea, en su ser-en-sí y en su existencia; y en este respecto procede ella también más allá de su límite ... en la oxidación, neutralización, etc., se elimina su límite, que es el de existir sólo como base; ella llega más allá de este límite, tal como el ácido elimina su límite, que es el de existir como ácido, y en él tal como en la base caústica, se presenta el deber ser ... La planta supera el límite de existir como germen ... El ser sensible en los límites del hambre, de la sed, etc., es el impulso (instinto) de superar este límite, y cumple esta superación. Siente un dolor, y el privilegio de la naturaleza sensible es éste, sentir el dolor; esto es una negación dentro de su sí mismo, y está determinada en su sentimiento como un límite, precisamente porque el ser sensible tiene el sentimiento de sí mismo,

que es la totalidad que está más allá de aquella determinación» (I, pp. 172-173).

El deber ser y el límite se implican mutuamente. Por ello lo finito está afectado de una contradicción interna; se suprime, desaparece, muere y deviene.

Pero este momento no es el de un eterno retorno. Al superarse lo finito no se elimina, no se anula. «Está en la naturaleza de lo finito el superarse, el negar su propia negación y volverse infinito» (I, p. 176).

Lo finito no tiene así realidad y sentido más que por su relación con lo infinito. Este nuevo par de contrarios constituye una unidad indivisible.

Esta concepción hegeliana de las relaciones entre lo finito y lo infinito tiene profundas consecuencias.

En primer lugar, implica una inmanencia radical. Lo infinito no es el «más allá». No está separado de lo finito, fuera de él. Le es inmanente. Lo finito y lo infinito son parte de un mismo y único universo. «Un ser determinado, finito, es un ser que se refiere a otro; es un contenido que está en una relación de necesidad con otro contenido, con el mundo entero» (I, p. 112).

Hegel manifiesta su rechazo de la transcendencia con gran vigor: «Lo Finito no hace más que aparecer en lo Infinito lo mismo que lo Infinito en lo Finito» (I, p. 180). Esta determinación recíproca y esta unidad de lo finito y de lo infinito constituyen el tema principal de esta parte de la *Lógica,* y sin duda de toda la Lógica y de todo el sistema hegeliano.

«La unidad de lo Finito y de lo Infinito no es resultado de la simple yuxtaposición exterior del uno y del otro ... , la Finitud no es sino superación de sí mismo; contiene la Infinitud como su otro; del mismo modo, la Infinitud no es sino superación de la Finitud ... Lo Finito no es eliminado por lo Infinito como por una fuerza exterior, sino que es su propia Infini-

tud lo que hace que se elimine a sí mismo» (I, p. 186).

El dualismo de lo finito y de lo infinito, sea bajo la forma del materialismo mecanicista que pretende contentarse con lo Finito, sea bajo la forma del misticismo que hace de lo Infinito la única realidad verdadera situándola fuera de un finito despreciado, es una ilusión del entendimiento, que siempre separa, divide y nunca aprehende la unidad de los contrarios.

El entendimiento nos presenta una caricatura de lo infinito: es lo que Hegel llama la «mala infinitud».

La mala infinitud es la repetición eterna de la misma cosa, cuyo ejemplo más simple es el de la serie de los números, en la que indefinidamente se puede añadir una unidad a no importa qué número. Esta acumulación monótona nos hace pasar de un finito a otro finito, pero no nos saca de lo finito. El tránsito no es síntesis, no aporta ningún enriquecimiento. Se trata de una simple negación de lo finito.

Lo mismo sucede cuando se hace de lo Infinito un «más allá»: es que se lo han planteado como simple negación de lo finito. «Se puede dar el nombre de mala (o falsa) infinitud ... a esta infinitud que se define como el más allá de lo Finito» (I, p. 294).

Ahora bien, ya al nivel del devenir más elemental, la superación no es sólo negación, sino integración; lo que ha sido suprimido es al mismo tiempo mantenido, tanto que obtenemos no una repetición sempiterna de la negación de lo finito, sino un movimiento ascendente hacia una totalidad siempre más concreta y más rica. Lo infinito se halla presente en el acto por el cual lo finito se supera.

Así como el ser verdadero era la síntesis del ser y de la nada, el verdadero infinito es la síntesis de lo infinito y de lo finito.

Solamente lo infinito es real, pero si contiene todo

lo finito. «Lo infinito y lo finito no forman más que uno ... ; la verdadera infinitud se determina y se enuncia como unidad de lo infinito y de lo finito» (*Enc*, § 95, R).

Hegel, en el mismo párrafo de la *Enciclopedia*, llama al verdadero infinito «la noción esencial de la filosofía». En efecto, ese infinito, síntesis de todas las síntesis, es la totalidad concreta final, la más acabada, la substancia convertida en sujeto, la Idea absoluta que nacerá de la génesis lógica y que, rica de todos los momentos superados, alcanzará la plenitud del objeto y la vida del sujeto.

Lo infinito es el ser que se afirma en su propia negación y por ella. Pone lo finito como uno de sus momentos, y así lo absorbe y lo supera.

Cada ser finito encuentra así su límite en otro, pero ese otro es un «algo», un ser finito. Cada uno de ellos es lo uno, siendo todos los demás para él lo múltiple. Es el nivel del ser-para-sí.

El mundo está compuesto así de estas unidades en oposición con lo múltiple pero definiendo cada una su «en-sí» por medio de sus relaciones con ese múltiple. Éste es, según Hegel, el punto de vista del atomismo de Demócrito y de la *Monadología* de Leibniz.

El atomismo griego, según el cual la esencia de las cosas estaba constituida por los átomos y el vacío, siendo el vacío la razón del movimiento, esconde, según Hegel, la profunda verdad de que lo negativo es la fuente del devenir. «Así—dirá Hegel en su *Historia de la filosofía*—, el atomismo se opone, en resumen, a la idea de una creación y de una conservación del mundo por un ser extraño al mundo».

Para este atomismo, como para Leibniz, que dio a estas unidades un carácter dinámico, «el ser para sí de los muchos Unos se muestra, por ende, como su

autoconservación, por la mediación de su repulsión recíproca, donde se eliminan mutuamente y ponen a los otros como un puro ser para otro» (I, p. 218).

Hallamos así, al nivel aún abstracto de la oposición de lo uno y de lo múltiple, las relaciones de la atracción y de la repulsión, de su enfrentamiento y de su equilibrio.

Estos dos términos opuestos se implican mutuamente. En efecto, si la atracción existiera sola, este atomismo que fragmentaba lo Uno de Parménides y descubría así, con el vacío y lo negativo, la fuente interna del movimiento, se destruiría a sí mismo; la multiplicidad de los átomos, soldados por la sola atracción, reconstituiría la esfera de Parménides, una e inmóvil. Atracción y repulsión sólo existen y tienen sentido por su condicionamiento recíproco.

La unidad de los contrarios, de lo uno y de los muchos, de la atracción y de la repulsión, completa el desarrollo del ser para sí.

Hegel reconoce a Kant el mérito de haber sido el iniciador de una nueva concepción de la naturaleza que no trata de reconstruirla a partir de datos sensibles, como los empiristas y los materialistas mecanicistas, y el mérito de haber basado su filosofía de la naturaleza en la atracción y en la repulsión. Hegel, que ya combatía el mecanicismo poniendo el acento sobre la «cualidad», en este comienzo de la *Lógica* considera que el dinamismo kantiano da un nuevo golpe al mecanicismo. «De acuerdo con esta concepción [mecanicista], la materia como tal sería incapaz de moverse sola: estaría afectada de inercia, el movimiento no sería algo interno, sino que existiría fuera de ella y se comunicaría desde fuera» (I, pp. 231-232).

Pero Kant no alcanzó a desprenderse completamente de una representación de la materia proporcionada

por la sola percepción, en la que los sentidos no nos permiten conocer más que la impenetrabilidad de la materia, la «repulsión» por la cual se nos opone como obstáculo.

Un pensamiento totalmente especulativo restablece atracción y repulsión en su equilibrio y correlación.

Llegado a esta altura del estudio de la *cualidad* (ser, ser determinado o ser-ahí, ser-para-sí), el mundo es el teatro de un enfrentamiento universal de la atracción y de la repulsión, el campo de acción de cada ser se halla limitado, comprimido por el empuje de todos los otros, y todo reposo aparente no es más que un equilibrio entre fuerzas centrípetas y fuerzas centrífugas, entre atracción y repulsión.

La explicación del movimiento exige, pues, la introducción de una nueva categoría: los equilibrios solamente se destruyen y se transforman en función de la *magnitud* de estos «empujes», que desplazan los límites de cada ser. El segundo momento de la lógica del ser será, por tanto, después del de la *cualidad*, el de la *cantidad*.

La cantidad, al igual que la cualidad, no es para Hegel un carácter del mundo real, sino un momento del desarrollo de lo absoluto. Por ello emplea, como para la cualidad, un gran ingenio y a menudo mucho artificio para deducirla, o más bien para construirla especulativamente.

La trayectoria general de este capítulo sobre la cantidad, que nos conducirá a la noción de «medida», es decir, de armonía o de proporciones internas, está orientada por la inquietud de Hegel por mostrar que la cantidad no es extraña a la cualidad, que aquélla está cada vez más imbuida de caracteres cualitativos.

La cantidad apareció para explicar el desplazamiento de los límites entre repulsión y atracción. La progresión de lo que impulsa o de lo que es rechazado puede ser continua o discontinua. La cantidad lleva en sí estos dos momentos: «La cantidad representa la unidad de la continuidad y de la discontinuidad» (I, p. 242).

Hegel precisa su pensamiento haciendo la crítica de la antinomia kantiana de lo continuo y de lo discontinuo. El error de Kant, según Hegel, consiste en haber extraído la tesis (que postula la discontinuidad del mundo, compuesto de elementos simples) del entendimiento, y la antítesis (que postula la divisibilidad infinita de la materia, su contenido) de la intuición; de este modo todas las contradicciones se vuelven interiores al espíritu del hombre. El mundo está limpio de toda contradicción. El problema estaba bien planteado por Kant, pero la solución que le da es irrisoria puesto que veda a la razón del conocimiento de este infinito que es, sin embargo, su dominio.

«El espacio, como la misma intuición, debe ser *concebido*, si se quiere comprender de una manera general» (I, p. 209).

Se percibe entonces que la antinomia ha aislado arbitrariamente dos momentos de la cantidad. El momento de la discontinuidad de los átomos implica una continuidad primera que da la posibilidad de dividir en elementos homogéneos y que no constituyen un conjunto más que sobre un fondo de continuidad. Recíprocamente, lo continuo no es tal más que en relación con la posibilidad de ser dividido que lleva en sí, puesto que contiene una discontinuidad implícita.

Los eleáticos—y en particular Zenón, al que Hegel llamará en su *Historia de la filosofía* «el padre de la dialéctica»—plantearon el problema con una gran pro-

fundidad en sus célebres aporías, a las que Aristóteles aportó una justa solución al mostrar que la contradicción nacía del hecho de que se desconocía la naturaleza del movimiento al representarlo como una serie o una suma de estados de reposo, y que se confundía así el movimiento mismo con el resultado del movimiento, con su huella o su trayectoria.

Cuando la cantidad está determinada, cuando se convierte en tal o cual tamaño definido, es decir, un *quantum,* lleva en sí dos momentos: el de la cantidad extensiva, es decir, el número, y el de la cantidad intensiva, es decir, el grado. No son dos formas o dos tipos de cantidad, sino dos momentos que se transforman el uno en el otro, como la interioridad o la exterioridad.

El momento de la cantidad es, históricamente, el de Pitágoras cuando intenta expresar mediante números las relaciones racionales.

Es desde este punto de vista desde el que Hegel estudia el momento matemático del desarrollo de su *Lógica.* Expone y critica con detalle las teorías matemáticas desde el Renacimiento, y, entre los modernos, desde Newton y Leibniz hasta Lagrange y Carnot.

Señalando los límites de la racionalización de lo real por las matemáticas, Hegel separa la significación de la introducción del concepto infinito en las matemáticas.

«Lo infinito de la cantidad es el momento cualitativo de ésta» (I, p. 404), en primer lugar porque el infinito matemático permite matematizar el concepto de límite, y, mediante ello, da a las matemáticas la posibilidad de expresar «no tan sólo *estados*, sino *pasajes*, es decir, el devenir».

Así se amplían los límites de las matemáticas, que se vuelven cada vez más adecuadas para expresar ciertos aspectos cualitativos de lo real.

Esta correspondencia es una nueva ilustración de la unidad del pensamiento y del ser.

Sin embargo, a la cantidad pura, suavizando incluso el instrumento matemático, se le escaparán todavía los aspectos cualitativos de lo real. El verdadero ser no es ni cualidad pura ni cuantidad pura, sino cualidad cuantificada y cantidad cualificada, es decir, «medida».

La «medida», unidad de la cualidad y de la cantidad, es esencialmente proporción, armonía, relación entre dos magnitudes y norma que define un ser. Una longitud o un peso pueden crecer o decrecer: a ese nivel de abstracción sólo se tratará de cambios cuantitativos, pero en un ser determinado, un animal, por ejemplo, el tamaño o la proporción de sus miembros sólo pueden variar en cierta «medida». La desmedida es la monstruosidad, y a partir de cierto punto la destrucción.

Hegel destaca otra vez la insuficiencia de las concepciones mecanicistas que pretenden reducir todas las relaciones racionales a relaciones cuantitativas. Atenerse al punto de vista mecanicista es condenarse a aguardar siempre una determinación exterior, empírica, meramente contingente, de las leyes de la naturaleza.

El punto de vista mecanicista no permite comprender el cambio al no ver en él más que variaciones cuantitativas.

Las leyes de la caída de un cuerpo, el peso específico de un cuerpo, las afinidades químicas o los acordes musicales, son otras tantas relaciones numéricas que definen cualidades propias de las cosas.

No existe paso de lo uno a lo otro. Hegel da múltiples ejemplos, tomados de las ciencias de la naturaleza y especialmente de las combinaciones químicas,

de esos saltos bruscos de una cualidad a otra. Deduce esta ley: «Un cambio meramente cuantitativo puede transformarse en cualitativo» (I, p. 430). A esta ley Engels la llamará: «La ley de Hegel» *(Dialéctica de la naturaleza).*

Hegel daba a esta ley una amplia extensión: «Todo nacimiento y toda muerte, lejos de ser una gradualidad progresiva, son más bien una interrupción de ella, y un salto. Desde la variación cuantitativa hacia la cualitativa» (I, p. 474). En la naturaleza y en la historia hay evoluciones y revoluciones. Sería inútil pretender que «lo que aparece existía ya realmente antes de su apairción, pero sin ser perceptible debido a su pequeñez» (I, p. 474). Ese subterfugio mecanicista, que lo reduce todo a cambios cuantitativos, hace inexplicable la aparición de lo nuevo, es decir, de cualidades nuevas: «El traspaso representa un salto brusco» (I, p. 472).

Toda la experiencia posterior de las ciencias y de la historia, de la tabla Mendeleiev a la teoría de los quanta, y del análisis económico de las crisis a la historia de las revoluciones, ha verificado esta gran ley.

Así, las categorías de cualidad, de cantidad y de medida, se interpenetran, se prolongan la una en la otra, y el ser que expresan es la unidad subyacente de esas múltiples categorías. En cierta manera es el portador, el «substrato».

Hegel llama al ser así concebido «la indiferencia absoluta». Lo compara a la «substancia» de Spinoza. Sin embargo, agrega Hegel, esta substancia indiferenciada no es el ser, no es más que un momento de él. Se trata, para Hegel, de superar el dualismo que una vez más es obra del entendimiento y demostrar la producción inmanente de la diferencia a partir de

la indiferencia, sin lo cual «la substancia no queda definida como un sujeto que se determina a sí mismo» (I, p. 489).

El punto de vista de Spinoza quedó ya superado en la Lógica del Ser, que puso al desnudo las contradicciones inherentes al Ser. Spinoza ignoraba el poder de lo negativo.

Cada determinación del ser sólo se define en sí por sus relaciones con las demás, y pierde así su aparente independencia. Pasamos, entonces, de las cosas a las relaciones. El Ser se convierte en Esencia.

LA TEORÍA DE LA ESENCIA

El primer momento de esta dialéctica nos condujo a buscar lo absoluto en lo *inmediato;* era la teoría del ser.

El fracaso de esta tentativa nos condujo a buscarlo más allá de lo inmediato, en las *relaciones* que unen el ser inmediato y constituyen su fundamento; es la *teoría de la esencia.*

Dado que estas relaciones nos remiten siempre a otras relaciones, habrá que concebir lo absoluto como *sujeto* que lleva y que engendra estas relaciones y se manifiesta en lo inmediato; será la teoría del *concepto.*

El momento de la esencia no es sino una transición hacia el concepto; esa negación de lo *inmediato* es una etapa necesaria para la negación de esa negación, el concepto, que será la unidad del ser y de la esencia y de su superación en la substancia como sujeto.

¿Cómo se pasa del Ser a la Esencia?

El pensamiento se desprende de lo inmediato, realiza un cierto retroceso respecto de él, es el rodeo de

la *reflexión* que nos permite aprehender no tan sólo las *cosas* sino las *relaciones.*

Este movimiento, añade Hegel, aparece como una actividad del conocimiento, exterior al Ser. Pero, en realidad, «esta marcha es igualmente la del Ser mismo que se interioriza por su naturaleza y se convierte así en esencia mediante este ir en sí mismo. Si, por ende, en el primer momento lo Absoluto fue determinado como Ser, ahora está determinado como Esencia» (II, p. 9).

La Esencia es, en primer lugar, la simple negación de lo inmediato, lo que no está inmediatamente presente.

El ciclo de los pasos de la sensibilidad en busca de la verdad del ser recomienza al nivel del entendimiento, que persigue la esencia, la realidad de la apariencia y del fenómeno.

La primera parte de la *Lógica,* al buscar las determinaciones de la cosa en la cualidad, la cantidad y la unidad de la una y la otra, alcanzaba su punto culminante en la ley del paso de la cualidad a la cantidad.

La segunda parte, al buscar las relaciones entre la apariencia y la esencia, estará dominada por la contradicción y la acción recíproca.

Ésta comprenderá tres grandes momentos:

(*a*) el de la *reflexión,* de la esencia que se refleja sobre sí misma, es decir, de ese primer retroceso respecto al Ser, mediante el cual, al estar considerado el ser en lo sucesivo como apariencia, se busca determinar la esencia como razón de ser o como fundamento de esta apariencia;

(*b*) el del *fenómeno,* en el que, al ser descubierto ese fundamento y al hallarse el ser así negado como tal y al no ser más que apariencia exterior, está jus-

tificado por lo que le fundamenta a título de fenómeno, consistiendo entonces el problema en determinar las relaciones entre la esencia y el fenómeno;

(*c*) el de la *realidad*, en el que se toma consciencia de la unidad del fundamento y del fenómeno, de la esencia y de la apariencia.

En oposición a la inmediatez del ser, la esencia es, en primer lugar, reflexión, reflejo de sí misma sobre sí misma, puesto que, como ya hemos visto, la palabra reflexión no debe evocar una operación del pensamiento ejerciéndose sobre un objeto dado, sino una relación interior al ser, como lo expresa mejor la palabra «reflejo».

Desde que la esencia se busca detrás de él, el ser inmediato se halla rebajado al rango de apariencia. El ser inmediato es entonces inesencial, opuesto a la esencia, «pero es más que inesencial; es el Ser vacío de esencia, es apariencia» (II, p. 16).

¿Cuál es, pues, la esencia que fundamente esta apariencia?

En primer lugar, es concebida en forma muy sumaria como la *abstracción*, por simple eliminación de todo lo que no es lo esencial en la apariencia. «Por lo tanto, la reflexión constituye aquí también el salir fuera de un inmediato hacia lo universal» (II, página 28).

La apariencia halla, pues, su ser verdadero, su esencia, en algo que no es ella misma. Hegel no descarta solamente el dualismo de Kant, que opone radicalmente el fenómeno y la «cosa en sí»—la apariencia está así sin relación con el Ser y la «cosa en sí» sin relación con el conocimiento—, sino todas las doctrinas, del escepticismo al idealismo, que no pueden

vincular el ser con la apariencia, hacer de la apariencia un momento del ser.

Por primera vez, Hegel establece una adecuada relación entre la apariencia y el ser; más allá de todos los empirismos y los racionalismos dogmáticos, busca las relaciones dialécticas entre lo sensible y el pensamiento, sin oponer el uno al otro, sin excluir al uno ni al otro, sino mostrando, por el contrario, su implicación necesaria.

La apariencia no se basta a sí misma. Es reflejo, reflexión, es decir, sólo tiene realidad y sentido en relación con otra cosa: es «opuesta», dice Hegel, es decir, no tiene en sí misma ni su razón de ser ni su fundamento.

La primera tentativa de fijar lo que permanece, en relación con el devenir de lo inmediato, es la abstracción, una abstracción empobrecedora, que tiende a retener en las cosas la identidad y a apartar, como esencial, la diferencia.

Hegel denuncia lo dañino de la lógica formal cuando pretende ser al mismo tiempo una metafísica.

Hegel no rechaza el entendimiento que divide, que aísla, que abstrae y que sólo descansa en la identidad. Ve en él un momento del verdadero pensamiento, que corresponde a un momento del ser, que deberá ser conservado por la razón cuando ésta lo supere. Hegel se ve necesariamente conducido a reconocer el valor, por lo menos relativo (a un cierto nivel del ser, precisamente al nivel de la apariencia donde se constata inmovilidad, reposo en las cosas), de las leyes de la lógica formal.

Esto lo admite en la *Enciclopedia*. Pero en la *Lógica* combate violentamente la pretensión de la lógica formal, en los racionalistas de la escuela de Wolf, de regir todo lo real, de hacer de ese momento de la

identidad y de la inmovilidad el momento único y exclusivo de la realidad. Se indigna por esta manera de tratar la naturaleza como un conglomerado de cosas inertes, muertas. Llevado por su entusiasmo, llega a confundir en una misma reprobación las leyes de la lógica formal y la interpretación ontológica y legítima que daban los wolfianos. En su Lógica no hace justicia a estas leyes que son las de todo discurso coherente, que exigen, por ejemplo, modestamente que las palabras tengan un mismo sentido a lo largo de todo el razonamiento, puesto que sin esta identidad consigo mismas el razonamiento mismo se hace imposible. Sin embargo, Hegel se preocupa principalmente por no imponer a la realidad entera estas exigencias que son únicamente las del pensamiento y del discurso.

Se nos presenta como leyes generales del pensamiento, bajo el nombre de ley de la identidad, de la no-contradicción y del tercero excluido, lo que no es más que «la ley del entendimiento abstracto», nos dice Hegel en la *Enciclopedia* (§ 115, R).

La realidad viviente no corresponde a esta representación momificada, fosilizada. «Y más aún si se considera que todo lo que existe muestra en él mismo que en su igualdad consigo mismo es desigual y contradictorio, y que a pesar de su diferencia y contradición es idéntico consigo mismo, como también que en él mismo representa este movimiento del traspaso de estas determinaciones a la otra; precisamente porque cada una en sí misma es lo contrario de sí misma» (II, p. 37). Es evidente, en efecto, que la identidad consigo misma implica la diferencia con todo lo que es otro y que, por consiguiente, la identidad no puede existir y definirse más que por oposición a la diferencia, y recíprocamente. «Lo que, por

ende, resulta de esta consideración consiste en que en primer lugar, el principio de identidad o de contradicción, al tener que expresar como verdad sólo la identidad abstracta, en oposición a la diferencia, no es de ninguna manera una ley del pensamiento, sino más bien lo contrario de ésta» (II, p. 43).

El primer principio, el punto de partida de un pensamiento concreto, no es, pues, la identidad abstracta, sino el reconocimiento de que todas las cosas son diferentes y que no existen dos que sean rigurosamente idénticas.

La identidad no existe en las cosas, sino únicamente en el pensamiento que las confronta con la diferencia y la diversidad; es un momento abstracto de la reflexión que la mediatiza por medio de su contrario: la diferencia. Cada uno de los dos términos sólo existe por su contrario y no separadamente.

La diferencia es ya contradicción puesto que une dos términos que no existen más que separados, opuestos, pero en relación indisoluble. Cada término se refleja en el otro, lo excluye y a la vez lo implica. «La verdad de estas determinaciones consiste únicamente en sus relaciones recíprocas y, por consiguiente, en el hecho de que cada una de ellas contiene en su concepto la otra; sin este conocimiento es imposible avanzar un solo paso en la filosofía» (II, p. 70).

A la identidad abstracta que pretende atenerse a la pura identidad, Hegel opone la identidad concreta que es unidad de la identidad y de la diferencia.

A la metafísica de la identidad y de la inmovilidad, Hegel opone este segundo principio: «Todas las cosas están en contradicción en sí mismas» (II, p. 72). Contrariamente al prejuicio de la lógica tradicional y de su extrapolación metafísica, la identidad, determinación del ser muerto, es subalterna comparada

con la contradicción. «La contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y vitalidad ... ; la contradicción no se presenta sólo en una reflexión extrínseca, sino en los ordenamientos mismos ..., es el principio de todo automovimiento, que no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción. El mismo movimiento extrínseco sensible representa su existencia inmediata ... ; el automovimiento interno, que es el automovimiento verdadero y propio, es decir, el impulso en general (apetición o *nisus* de la mónada, la entelequia de la esencia absolutamente simple) no es otra cosa sino el hecho de que algo existe en sí mismo, y es la falta, es decir, lo negativo de sí mismo, en un único e idéntico aspecto. La identidad abstracta en sí no representa todavía ninguna vitalidad, sino que, como lo positivo en sí mismo es negatividad, por eso sobresale de sí y se empeña en modificarse. Por lo tanto, es viviente sólo cuando contiene en sí la contradicción y justamente es esta fuerza de contener y sostener en sí la contradicción» (II, pp. 72-74).

Con la dialéctica de lo finito y de lo infinito hemos abordado ya este problema de la fuente interna del movimiento, y ello en todos los niveles de la realidad, desde el simple movimiento mecánico, que es él mismo una contradicción (lo cual Zenón de Elea ya había observado, pero sacando de ello la falsa conclusión de que el movimiento no existía, porque quería ajustar lo real a una concepción demasiado estrecha del pensamiento, la del entendimiento y no la de la razón) hasta la vida orgánica y la vida espiritual. «La negatividad es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad» (II, p. 76).

«Las cosas finitas ... tienen por característica ser contradictorias en sí mismas, ser fragmentadas y regresar a su fundamento» (II, p. 77). Lo finito, como tal, no tiene existencia propia: sólo existe y tiene sentido en relación con el fondo del que ha emergido y que constituye su *esencia* verdadera.

Cada cosa finita sólo tiene su razón de ser en función de todo el resto, de todo lo que no es ella y sin lo cual no existiría. El fundamento de cada cosa es su relación con las otras cosas. Ésta es la relación que Hegel llama *mediación*: «La mediación pura no es más que *relación* pura» (II, p. 80).

El tercer principio de esta lógica concreta se enuncia, pues, de esta manera: «Todo tiene su razón suficiente» (II, p. 81). Hegel llama a esta razón suficiente el fondo o el fundamento. Lo que Leibniz llamaba principio de razón suficiente era el principio de finalidad. Pero, al nivel alcanzado actualmente por nuestra reflexión sobre la esencia, esta noción no puede ser introducida aún en la definición del ser.

Decir que toda realidad tiene su razón suficiente es decir que «tiene su ser en otra cosa, la cual, como idéntica consigo misma, es su esencia» (*Enc*, § 121, R).

Esta esencia no es una forma separada de su contenido. Entre el fondo y la forma existe reciprocidad: la esencia es la unidad del fundamento y de lo que ha sido fundado.

No podría haber forma sin materia ni materia sin forma.

El fundamento de cada cosa no puede buscarse detrás de las cosas, en un más allá oculto. El ser debe estar fundamentado, pero solamente en algo que sea él mismo.

El fundamento, o el fondo, no pueden estar separados del conjunto de las condiciones que determinan una cosa: «Cuando todas las condiciones de una cosa se hallan presentes, ésta emerge a la existencia» (*L*, II, p. 121).

Así la cosa emerge del fundamento, no en el sentido de que ese fundamento subsistirá detrás de ella, sino en el sentido de que el fundamento se realiza a sí mismo en la cosa y desaparece en ella, para no ser más que el momento de la mediación, la relación de esta cosa con todas las otras.

Este «mundo de dependencia recíproca y de un encadenamiento infinito de razones de ser y de cosas basadas en esas razones» es el *fenómeno*. La esencia no se halla, pues, detrás del fenómeno, oculta detrás de él y separada de él; en otras palabras, no existe por una parte «una cosa» y, al lado, «las propiedades» que serían su manifestación: la cosa no se descubre más que en sus propiedades.

Las propiedades de una cosa son, en primer lugar, sus relaciones con lo que ella no es.

La pretendida «cosa en sí» incognoscible no es más que ese fantasma de una cosa cuyas propiedades le hubiesen sido extraídas. Es entonces una perogrullada decir que nada se puede conocer.

Pero esta concepción de la «cosa» lleva en sí una contradicción: si la cosa fuera el substrato o el portador de sus propiedades, ¿cómo explicar la diversidad de esas propiedades? Si la cosa no es más que una colección de propiedades, ¿cómo explicar su unidad?

Esta contradicción ha sido elevada por la *ley* del fenómeno como vínculo constante entre propiedades diversas. La ley no es exterior al fenómeno. La ley es inmanente al fenómeno. Más allá del devenir de

los elementos, lo que permanece estable es la ley que define sus relaciones. La ley es la esencia del fenómeno y lo distingue de la simple apariencia, pero la ley no tiene ninguna realidad fuera del fenómeno.

Solamente existe este mundo fenoménico que constituye la totalidad de la existencia. Pero se escinde en un mundo de las esencias (que, en esta etapa son leyes) y en un mundo del ser-otro o de los fenómenos. Éstos no son más que el derecho y el revés de un mismo mundo.

¿Cómo precisar la naturaleza de esta relación entre la esencia y el fenómeno?

¿Es la relación del todo con sus partes? ¿Puede asimilarse el mundo en sí al Todo, del cual los fenómenos serían las partes? Estos dos términos son correlativos: las partes no existen más que en función de un Todo, y el Todo no es nada separado de las partes que lo constituyen. «El Todo y las partes se condicionan recíprocamente» (II, p. 169).

No se puede concebir esta relación del todo con las partes de una forma mecánica: el todo no es la simple suma de sus partes. La más perfecta imagen de esta relación es la de la vida: el todo engendra sus partes y se engendra a sí mismo. Es preciso expresar esta relación con una forma dinámica: la relación del mundo en sí con los fenómenos, ¿no sería la relación entre una fuerza y sus manifestaciones exteriores?

Pero, ¿cómo definir la fuerza sino por sus manifestaciones exteriores? Hegel recuerda que «Leibniz reprochaba a la fuerza de atracción de Newton el ser una de esas cualidades ocultas como las que los escolásticos empleaban con el fin de explicar las cosas», pero añade, esta «fuerza» no es en ningún modo una cualidad oculta, «más bien habría que reprocharle lo contrario, es decir, el ser una cualidad demasiado co-

nocida, porque no tiene otro contenido que el fenómeno mismo» (II, p. 98). Invocar así «fuerzas» para explicar la naturaleza presenta un doble inconveniente: en primer lugar, esto no conduce más que a una tautología, porque sólo se puede decir de la fuerza lo que expresan sus maniefstaciones; luego, ello sugiere la posibilidad de una distinción entre la fuerza y sus manifestaciones: «Mejor es decir que el imán tiene un *alma* (para expresarse como Tales) que decir que tiene fuerza de atracción; la fuerza es un género de propiedad que uno se representa como *separable de la materia,* como un predicado; el alma, por el contrario, *es ese movimiento de sí mismo, es la misma cosa que la naturaleza de la materia*» (*H Ph,* I, cap. I, A).

«La fuerza es, pues, bajo su verdadero aspecto, la relación cuyos dos lados no difieren más que como *interior* y *exterior*» (*Enc,* § 137). ¿Puede concebirse la relación entre la esencia y el fenómeno bajo esta tercera forma: la de la relación entre lo *interior* y lo *exterior*? Todavía aquí estos dos términos no forman más que una sola y misma cosa. Definir la esencia como interior y el ser como exterior es decir que la esencia y el ser no forman más que uno. El hombre es lo que hace. Su esencia no es una especie de núcleo interior misterioso que contiene el secreto de la vida, sino todo lo más un germen cuyo desarrollo será el ser adulto, realizado. La esencia y el ser pertenecen al mismo mundo, no son más que un solo mundo.

La esencia no es nada fuera de su manifestación.

«La realidad es la unidad de la esencia y de la existencia» (II, p. 187) de lo interior y de lo exterior. La esencia, al desarrollarse, al desplegarse, se convierte en la realidad.

¿Esta realidad es lo Absoluto?

El concepto de substancia de Spinoza corresponde a esta concepción de lo absoluto a la que hemos llegado ahora. La substancia de Spinoza contiene, en efecto, a la vez el ser y el pensamiento, pero el ser no figura para nosotros más que como extensión, y el pensamiento se halla inseparablemente unido a esta extensión. «Le falta así a la substancia el principio de la personalidad» (II, p. 197). El spinozismo suscitó, por reacción, la doctrina de Leibniz, que no ve en la mónada, por el contrario, nada más que actividad y subjetividad. Pero es una totalidad cerrada sobre sí misma, tanto que las relaciones entre las mónadas sólo le pueden ser impuestas desde fuera y preestablecidas por otro ser al que nos remite el sistema por un postulado.

La síntesis de la substancia de Spinoza y de la mónada de Leibniz exige la superación de ambas doctrinas. Una y otra son filosofías dogmáticas que se ubicaron de golpe una en la substancia definida como causa de sí y la otra en la mónada, pero sin sobrepasar la noción especulativa de una reflexión inmanente al objeto.

La realidad, unidad de lo exterior y de lo interior, contiene por ello mismo el ser en sí o la posibilidad. «Lo que es real es posible» (II, p. 205). La realidad concreta se escinde, pues, al oponerse la posibilidad que, para reconstituir la realidad, precisa de su contrario, la contingencia. Lo contingente es lo que no se desprende necesariamente de una esencia determinada; lo que no implica absolutamente que lo contingente se oponga a lo necesario. Pues si cada existencia tomada por separado es contingente, todo lo que existe es necesario. Lo contingente no es tal sino en relación con una esencia determinada, pero

se halla en cierta manera en el punto de intersección de dos necesidades, nace de su encuentro y, contingente respecto a cada una de ellas, de ninguna manera lo es respecto al todo.

En consecuencia, lo real en su totalidad es la manifestación de una necesidad absoluta que es la unidad de la necesidad y de la contingencia.

¿Cómo definir esa relación entre la necesidad y la contingencia?

¿Mediante la relación de la substancia con los accidentes? Pero la substancia no existe sino en los accidentes y por ellos. Ella les es inmanente.

¿Habrá que dar, pues, a esta relación una forma dinámica y concebirla como relación de causa a efecto? Pero «el efecto no contiene, en forma general, nada que la causa no contenga ya. A la inversa, la causa no contiene, en forma general, nada que no se encuentre en su efecto» (II, p. 228). Esta determinación recíproca muestra que la causalidad concebida arbitrariamente tiene un carácter formal.

Una causa definida no actúa, concretamente, más que por un concurso de condiciones tales que el efecto es, en cierta manera, el fruto de la colaboración de esta causa y del conjunto de las condiciones que lo hicieron posible. Por ejemplo, «sería absurdo decir que la comida es la causa de la sangre, o que tales alimentos o el frío o la humedad sean causa de la fiebre; no menos absurdo sería decir que el clima jónico fue la causa de las obras de Homero o que la ambición de César fue la causa del ocaso de la constitución republicana de Roma. En la historia, las masas y los individuos espirituales entran en juego y en determinación recíproca entre ellos» (II, p. 231). Hegel ironiza sobre la vulgaridad del adagio «De pequeñas causas, grandes efectos» que lleva a «colocar

en el origen de vastos y profundos acontecimientos una anécdota. Lo que en los casos en cuestión se denomina *causa* no es más que una simple oportunidad, un impulso exterior, del que el acontecimiento en cuestión, mirado desde el punto de vista de su significación interna, no precisaba para manifestarse» (II, p. 232).

Cada causa es, así, condicionada, dependiente, y cada efecto actúa sobre la causa que lo produjo, sobre las condiciones que lo hicieron posible, creando así nuevos posibles. Sólo una visión mecanicista de las cosas puede conducirnos a considerar únicamente series causales independientes, abstractas por completo, o causas solamente activas y efectos puramente pasivos. La causalidad se encuentra, así, superada en la *acción recíproca,* que le da un sentido concreto y real.

Esta acción recíproca supera lo que había de unilateral y abstracto en la causalidad, restaurando la unidad y la totalidad de la substancia.

La acción recíproca suprime la oposición artificial de la causa y del efecto, de la actividad y de la pasividad. Todo es a la vez activo y pasivo. No existe nada que no esté en movimiento. Como Engels escribirá más tarde, el movimiento es la forma de existencia de la materia. No puede ser separado de la materia. Cada «causa» singular, abstractamente aislada, podía crear la ilusión de que la actividad podía separarse de la pasividad, pero en la acción recíproca del movimiento total del universo aparece claramente que es tan imposible *crear* el movimiento como la materia misma: son su propia causa final, en el universo concebido como un todo y moviéndose como un solo organismo viviente.

Es una espontaneidad viviente que se determina a

sí misma, lo universal que se diferencia y se pone a sí mismo el momento de la particularidad.

Esta unidad del ser total y de su esencia, en la cual la necesidad se desarrolla en libertad, no es sólo substancia, sino sujeto.

LA TEORÍA DEL CONCEPTO

La Lógica objetiva no pudo explicar plenamente el objeto.

El objeto es, en primer lugar, lo que se impone al pensamiento: lo inmediato. Pero no es posible atenerse a ello. Lo inmediato nos remite a otra cosa y cada cosa se vincula a otras cosas por medio de las cuales se explica.

No existe, pues, «dato» irreductible: lo que aparece primero como «dato» sólo tiene realidad y sentido por sus relaciones con otra cosa, por la «mediación».

Pero de relación en relación esta mediación nos arrastra a un movimiento sin fin, el «falso infinito». El entendimiento intenta inútilmente explicar el objeto, fundarlo, por referencia al conjunto nunca acabado de lo que no es él, o bien esta mediación, por esa misma incapacidad de «cerrar», de terminar su tarea, nos remite a su contrario, es decir, lo inmediato.

Tal es la contradicción de la lógica objetiva: es imposible permanecer en lo inmediato y es imposible salir de él.

Las contradicciones del ser nos han elevado a la esencia; las contradicciones de la esencia nos han conducido al ser.

La acción recíproca es la síntesis última de todas

estas contradicciones: todo es a la vez actividad y pasividad, autonomía y dependencia. La substancia encuentra en ella su unidad a la vez que su dinamismo, su espontaneidad, su libertad.

En la acción recíproca ya no existe «dato» insuperable; esta substancia es acción, necesaria y libre a la vez. El movimiento no es ya el paso incesante de un término a otro, indefinidamente, ni paso fuera de sí y retorno a sí en un ciclo cerrado y muerto; es presencia de todos los términos en cada uno de ellos, su unidad viva. Esta unidad viva no es el ser ni la esencia, sino el sujeto.

La unidad y la vida de la substancia son la unidad y la vida de un sujeto, a la vez universal y concreto. La substancia ha devenido sujeto, acto de moverse y de crearse a sí misma, libertad.

El objeto no ha sido eliminado: es lo que el sujeto se opone a sí mismo, en lo cual se mira y de lo cual es el principio interno de desarrollo.

Este sujeto es unidad del sujeto y del objeto.

Esta lógica subjetiva es unidad de la lógica subjetiva y de la lógica objetiva.

El concepto del que trata es a la vez subjetivo y objetivo. Su movimiento es, individualmente, el del pensamiento y el del ser. Es pensamiento y ser.

Cuando, en esta última parte de la *Lógica,* Hegel trata del *concepto,* no se puede entender por ello una simple forma de pensamiento, un producto de la abstracción del entendimiento, sino «el espíritu viviente de la realidad» (*Enc,* § 162, R), que une y supera el ser y la esencia, lo inmediato y la reflexión.

Es precisamente lo propio de la «especulación» en Hegel transformar el pensamiento, nacido del movimiento de lo real, en principio creador de lo real mismo.

La Lógica objetiva, en las dos primeras partes, era la génesis del concepto.

Esta génesis nos condujo a descubrir la unidad de todo lo que se nos presenta primero como inmediato y dado en un sujeto viviente. Kant entrevió esta gran verdad, subraya Hegel, al definir el objeto como «aquello en el concepto de lo cual se halla reunido todo lo que hay de multiforme y de variado en la intuición dada». Gracias a la unidad de la conciencia, las representaciones constituyen objetos.

La objetividad que el objeto posee en el concepto no forma más que uno con la subjetividad del sujeto que conoce formando el concepto.

Sin embargo, Kant, debido a su primer postulado, el del idealismo subjetivo, opone el sujeto y el objeto y hace del concepto una forma vacía, extraña a la intuición, y que sólo por ella encuentra su contenido.

En esta perspectiva dualista, el concepto es exterior al ser, en lugar de ser su alma viviente y la verdad. Hay ahí en Kant, una especie de nostalgia del empirismo. «En el fondo—escribía Lenin a este respecto—, Hegel tiene toda la razón contra Kant. El pensamiento, al elevarse de lo concreto a lo abstracto, no se aleja—si es verdadero—de la verdad, sino que se acerca a ella ... ; todas las abstracciones científicas ... reflejan la naturaleza en forma más profunda, veraz y *completa*» (Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 142).

La adecuada eliminación de las secuelas del empirismo que subsisten en Kant va acompañada en Hegel de una concepción especulativa y mística del conocimiento, puesto que en definitiva, para él, todo conocimiento es conocimiento de Dios, y toda realidad que corresponde a este conocimiento es un momento de Dios en vías de formación.

Pero en esta génesis única del pensamiento y del ser, donde el idealismo objetivo se halla a veces muy cerca del materialismo, el valor objetivo del concepto se reconoce plenamente.

El concepto es, para Hegel, la unidad del concepto y de lo real. Tiene un gran parecido con «la intuición intelectual» con que soñaba Kant: «La realidad que el concepto se da no debe ser tomada como algo extrínseco, sino ser deducida, según las exigencias científicas, de él mismo» (II, p. 262).

A través de la inversión idealista fundamental que hace del concepto el demiurgo de la realidad, Hegel discierne un momento esencial del desarrollo de la realidad: el paso de la vida orgánica, en su forma más elevada, al pensamiento que nace más allá de ella. Es, en su lenguaje y su perspectiva, el momento de la Lógica subjetiva.

«La esencia es la primera negación del Ser, que se ha convertido así en apariencia; el concepto la segunda negación, o sea la negación de la negación, el Ser restablecido, pues, pero en tanto que mediación infinita y su propia negatividad en sí mismo» (II, p. 272).

La lógica del concepto vuelve a tomar, a un nivel superior, las determinaciones del ser y de la esencia.

«Es la configuración del concepto inmediato que da lugar al punto de vista según el cual el concepto es un pensar subjetivo, o una reflexión extrínseca a la cosa» (II, pp. 272-274). Es el momento subjetivo del concepto.

Pero esta subjetividad del concepto, esta universalidad abstracta, esta identidad, por su misma insuficiencia, no es más que provisional: debido al movimiento dialéctico que lo empuja a salir de su aislamiento, a completarse para alcanzar la totalidad concreta, «el concepto formal se convierte él mismo en

cosa, y pierde así la relación de la subjetividad y exterioridad con respecto a ésta» (II, p. 274).

La unidad de estos dos momentos es la Idea de la Razón que supera las divisiones del entendimiento.

El plan de esta tercera parte de la lógica contiene, pues, tres momentos:

(*a*) La subjetividad.
(*b*) La objetividad.
(*c*) La Idea.

El capítulo sobre la subjetividad abarca el campo de la lógica formal, con sus tres partes tradicionales, a saber, el concepto, el juicio y el razonamiento (el silogismo).

Pero, en lugar de yuxtaponer empíricamente estas partes y de catalogar las formas del pensamiento, Hegel muestra su encadenamiento necesario y el paso de la una a la otra; establece entre ellas una jerarquía y la dialéctica inmanente que escala sus grados. Las formas lógicas son momentos de la Idea.

El concepto, en el que se expresa la identidad absoluta del ser y del pensamiento, es una actividad sintética, creadora, que pasa de lo universal a lo particular y a lo individual. Estos tres momentos no están yuxtapuestos, recalcan en cierta manera el desarrollo del yo: lo universal no «subsume» lo particular, lo engendra. No es lo universal abstracto, sino lo universal concreto. Aprehender una cosa en su concepto es, como en «la intuición intelectual» de Kant, coincidir con el acto divino, creador de los objetos, verlos nacer en su propia finalidad interior. El desarrollo del concepto es semejante al de un ser viviente en el que el todo engendra las partes. El concepto es inmanencia de lo infinito a lo finito, de la razón a la

sensibilidad, de lo universal a lo particular. Lo individual que se encuentra aquí no es lo individual inmediato de lo sensible.

El concepto es «poder creador, en tanto que negatividad absoluta» (II, p. 283), que engendra a partir de sí mismo sus diferencias y se particulariza. «La definición del concepto contiene igualmente la de la especie y de la diferencia específica» (II, p. 295), no como términos simplemente unidos, sino implicándose mutuamente. Esta contradicción interna del concepto, que es a la vez identidad y diferencia, constituye la vida del concepto. Porque sale de su identidad y de su abstracción, el concepto «se convierte en fuera de sí y penetra en la realidad» (II, p. 303).

Mediante esta apreciación que le permite alcanzar lo real convirtiéndose en totalidad concreta, el concepto se convierte en juicio.

Con el juicio, el concepto comienza a emerger a la realidad concreta y definida.

El juicio es una relación establecida entre dos conceptos, de los cuales uno, el sujeto, puede ser considerado como el individuo, y el otro, el predicado, como más general, pues al partir de la separación entre la cosa individual y su concepto universal, decidimos sobre la conformidad o no conformidad entre la una y la otra. Este es el «juicio».

Sin embargo, todavía aquí, lo que, en la lógica tradicional se considera como un acto del espíritu, Hegel lo traslada al interior de las cosas: «El juicio es tomado ordinariamente en sentido *subjetivo*, como una *operación* y forma que se encuentra sólo en el pensamiento consciente de sí mismo ... ; hay que comprender el juicio de una forma por completo general: *todas las cosas son juicio*—esto es, son individuos que tienen en sí una universalidad o naturaleza

interior—o son *universales individualizados*; la universalidad y la individualidad se distinguen en sí, pero son también idénticas» (*Enc*, § 167).

Es éste un corolario de la lucha consecuente de Hegel contra el empirismo: no confunde lo real o lo concreto con lo sensible. El concepto tiene una realidad objetiva, es universal y concreto; es lo universal concreto.

Desde este punto de vista Hegel hará la crítica de las formas de juicio al mostrar su jerarquía, su conexión y el paso necesario de la una a la otra.

Volveremos a encontrar, pues, como momentos de esta dialéctica, los grandes momentos de la lógica objetiva: el ser, la esencia y el concepto.

Hegel volvió a tomar la clasificación de Aristóteles y le dio el movimiento y la vida al demostrar que cada uno de sus términos es un momento del desarrollo del conocimiento.

Este movimiento se realiza en el silogismo. «El silogismo es la unidad del concepto y del juicio: es el concepto como la simple identidad en la cual las distinciones de forma del juicio han sido retrotraídas; y es el juicio, en cuanto a la vez es puesto en realidad; esto es, en la diferencia de sus determinaciones. El silogismo es lo racional y todo lo que es racional» (*Enc*, § 181).

Al igual que el concepto y el juicio, el razonamiento no es únicamente un acto del pensamiento, sino que se halla encarnado en las cosas. «El silogismo se suele exponer ordinariamente como la *forma* de lo que es *racional*; pero como forma subjetiva y sin que entre ella y cualquier otro contenido racional—por ejemplo, un principio racional, una acción racional, una idea, etc.—se muestre conexión alguna ... El silogismo *es la razón de ser de todo lo que es verdade-*

ro; y la definición de lo absoluto es en lo sucesivo el silogismo ... *Todo es un silogismo*» (*Enc*, § 181, R).

Las formas del silogismo son las relaciones internas de las cosas.

Hegel ordena las figuras del silogismo, como lo hizo respecto de las formas del juicio, en un orden jerárquico de creciente profundidad del conocimiento. Distingue el silogismo de existencia, el silogismo de reflexión y el silogismo de necesidad.

El silogismo de existencia es el que concluye de una cosa singular a una generalidad por medio de lo particular, pero lo que para el entendimiento se descompone en tres momentos: mayor, menor y conclusión, no constituye más que uno para la razón que vive y se desarrolla en las cosas mismas. «Todas las cosas se reducen a un silogismo, a un general que se une a lo individual a través y por intermedio de un particular» (II, p. 364).

Ahora bien, la lógica formal, que se atiene a esta concepción del silogismo, está condenada a un formalismo vacío y estéril. «La sabiduría silogística se acarreó el desprecio que merece porque está desprovista de valor. Su vicio consiste en que se atiene simplemente a la forma del silogismo tal como lo concibe el entendimiento, para el cual las determinaciones del concepto son determinaciones formales y abstractas» (II, p. 381).

En efecto, cuando se toma el silogismo:

> Todos los hombres son mortales;
> Cayo es un hombre,
> luego Cayo es mortal,

«no es posible evitar el fastidio cuando se oye enunciar un silogismo parecido». Es por completo ocioso,

puesto que implica un círculo vicioso: «La premisa mayor es correcta sólo porque la conclusión es correcta y en la medida en que lo es; si, por casualidad, Cayo no fuera mortal, la premisa mayor no sería correcta» (II, p. 389). Por tanto, no he aprendido nada con este razonamiento.

La jactancia de esta lógica está en su carácter formal. Es solamente en el movimiento del mundo objetivo donde puede estudiarse el movimiento real de los conceptos. El inmenso mérito de Hegel consiste en haberlo demostrado. Es lo que hizo decir a Lenin: «Habría que volver a Hegel para analizar paso a paso cualquier lógica actual o teoría del conocimiento» (Lenin, *Cahiers philosophiques*, p. 148).

La debilidad formal del silogismo de reflexión no es menor que la del silogismo de existencia.

Se trata aquí de inferir la realidad de una relación o de una ley, pero, por ejemplo, en la forma más típica de este silogismo, el silogismo de inducción, que es el de la experiencia, si digo, por ejemplo: «Todos los metales son conductores de la electricidad, luego el cobre es conductor», al no ser nunca completa la experiencia, la conclusión no es nunca rigurosa. Si lo fuera, la enumeración de la primera premisa estaría concluida. El silogismo no tendría entonces objeto.

Si considero valedera la inducción, aun siendo la experiencia incompleta, significa que me baso en la analogía. Pero en tal caso, observa Hegel, ello es lo mismo que decir que «lo que es semejante a un objeto en algunas características, le es semejante también en otras» (II, p. 393). Razonar de esta manera: «La Tierra tiene habitantes. La Luna es una tierra. Luego la Luna tiene habitantes», es introducir en el silogismo un contenido empírico.

Lo que permanece es el silogismo de inducción y

el silogismo de analogía, que formalmente son o falsos o inútiles, expresan el movimiento que exige una llamada al contenido.

Este movimiento que conduce a lo formal a darse un contenido se expresa en el silogismo de necesidad cuyo modelo es proporcionado por el argumento ontológico, mediante el cual se opera el paso de la subjetividad a la objetividad.

Para una cosa finita no es posible inferir de su esencia a su existencia, de la idea que se tiene de ella a su realidad. Pero, dice Hegel, no es lo mismo para lo infinito, pues no puede ser pensado sin ser. «San Anselmo ... declaró con justa razón que el ser existe no sólo subjetivamente, sino también objetivamente» (*Enc,* § 193, R).

La forma dada al argumento ontológico, la del silogismo formal, se presta a todas las críticas, pero «la idea más sublime de Descartes ..., el concepto de Dios, incluye en sí su existencia» (II, p. 409), resiste todas las críticas y se convierte en evidencia cuando se renuncia a la abstracción de las ideas y a la finitud de las cosas: «el paso del concepto de Dios a su existencia no es más que una *aplicación* de la marcha lógica de la objetivación del concepto» (II, página 421).

Lo que aquí Hegel llama Dios es el ser en su totalidad concreta, la presencia de lo infinito en lo finito, de la Idea en lo real, la dialéctica por la cual el ser abstracto se vuelve a la realidad total, única y concreta de la Idea.

La objetividad, por contener en sí la subjetividad, tiene un carácter contradictorio: en tanto que «datos», los objetos son múltiples e independientes los

unos de los otros; pero en tanto que son para el pensamiento centros de relaciones inteligibles, constituyen las partes de un todo.

El retorno a la unidad de la idea pasa por tres momentos: el del mecanismo, el del quimismo y el de la finalidad, que definen las formas de relación de los objetos entre sí y de los objetos respecto al sujeto.

El primer grado de la objetividad es el del mecanismo. La unión de lo diverso es meramente exterior. Hegel da esta profunda definición del mecanismo: «Esto que constituye el carácter del mecanismo, es decir, que cualquier relación que se verifique entre los elementos vinculados les queda *extraña*, tal que no concierne a su naturaleza y, aun cuando está vinculada con la apariencia de un todo único, no queda más que una composición, una mezcla, un amontonamiento, etc. Como el mecanismo material, también el mecanismo espiritual consiste en los términos que en el espíritu están relacionados, entre ellos, queda extrínseco recíprocamente y extrínseco el espíritu mismo» (II, p. 417).

La forma más elemental de la contradicción entre la independencia y la dependencia de los objetos es el *choque*. La unidad de los obejtos que no tienen otra relación entre sí que la del choque mecánico es precaria.

Cada cuerpo transmite el impulso que ha recibido del exterior.

Una forma de unidad algo más rica surge cuando un objeto arrastra a los demás en su movimiento, proporcionándoles así un centro. Las relaciones de presión, de choque, de atracción, etc., lo mismo que las de agregación y de mezcla, concluyen entonces en una unidad más completa, en un orden, en una ley.

El ejemplo más característico es el del sistema solar, con su centro, su orden y su ley.

Sin embargo, en este estadio, cada elemento del conjunto tiene su centro fuera de él y sigue siendo, dentro del sistema al que pertenece, lo que era fuera de él. Las relaciones que le unen a los demás son todavía relaciones mecánicas.

La etapa siguiente es la de la «centralidad concreta», en la que cada elemento ya no es independiente; existe en él «una tendencia que lo arrastra hacia el objeto determinado que le es opuesto» (II, páginas 435-436).

La unión, en lo sucesivo, será el fruto, no de un contacto aleatorio, sino de una afinidad interior. Es el momento del quimismo.

La exterioridad recíproca, con el quimismo, comienza a desaparecer, pero no es aún la verdadera objetividad que implica una unidad más profunda y rica del objeto. El objeto químico no es aún más que un momento abstracto de una totalidad que tiende a realizarse. La verdadera «razón de ser» del objeto no puede expresarse sino por la finalidad o el objetivo.

El quimismo nos conduce así, por su propia cualidad de incompleto, a la teleología.

El mecanismo y el quimismo no eran sino momentos de la finalidad, subordinados a ella.

Hegel pone fin a la oposición metafísica entre causalidad y finalidad.

«La oposición entre causas eficientes y causas finales descansa en una diferencia que, encarada en forma concreta, plantea el problema de saber si el mundo en su esencia absoluta debe ser considerado como un mecanismo de la naturaleza ciega o como el producto de un entendimiento determinándose de acuerdo a fines» (II, p. 445).

Esta antinomia es una obra ficticia del entendimiento, que siempre opone y divide lo que en sí no hace más que uno. La acción recíproca ya proporcionó el medio para superar este falso antagonismo. «El mecanismo manifiesta su tendencia a la totalidad por el hecho mismo de que busca concebir la naturaleza como un *todo* que, por su concepto, no precisa de nada más, como una totalidad que no tiene nada en común con el fin y el entendimiento extramundano que ésta supone» (II, p. 447). De modo que la finalidad, lejos de oponerse al mecanismo, es la verdad del mecanismo, la totalidad concreta a la que tiende. «Ya en Hegel—observaba Engels—, la oposición entre *causa efficiens* y *causa finalis* ha sido suprimida en la acción recíproca» (Engels, *Dialectique de la nature*, p. 259).

Es lo que Hegel expresa al decir que «la determinación exterior se halla transformada en autodeterminación» (II, p. 452).

Hasta Kant, en efecto, se oponían sistemáticamente una concepción idealista de la finalidad concebida como puramente exterior, en la forma ingenua como la concebían Bernardin de Saint-Pierre o la metafísica de Wolf, y una concepción mecanicista que hacía de la finalidad una pura ilusión subjetiva, Spinoza, y después de él los materialistas franceses del siglo XVIII, tuvieron el mérito de buscar en la naturaleza misma y no fuera de ella la explicación de la naturaleza.

«La naturaleza no tiene ninguna finalidad prescrita, y todas las causas finales no son más que ficciones de los hombres», escribía Spinoza (*Ética*, I, «Apéndice»). Y, a propósito de Dios, añadía esta precisión: «Al no existir para ninguna finalidad, tampoco actúa, pues, para ninguna; y, como su existencia, su acción tampoco tiene ni principio ni fin; lo que llamamos

causa final no es, por otra parte, nada más que el apetito humano en tanto que se lo considera como el principio o la causa primitiva de una cosa» (*Ética*, IV, «Prefacio»).

Cualesquiera que sean los méritos históricos de esta negación de la finalidad externa, no es menos cierto que una tal concepción omite un eslabón esencial: entre «el apetito humano», el deseo y su realización, se intercala el momento del trabajo que es el tipo de la actividad finalizada.

Hegel reconoce a Kant el mérito de haber concebido una forma de finalidad que no es exterior, transcendente, y que supera el dualismo del mecanismo y de la finalidad externa, de la necesidad y de la libertad.

Mientras que, en la *Crítica de la razón pura,* no dejó lugar alguno a la finalidad y que, en la *Crítica de la razón práctica,* con su concepción del hombre como fin, cavó una fosa infranqueable entre el hombre y la naturaleza—la naturaleza no era más que un medio inerte—, abrió, en su *Crítica del juicio,* una nueva vía. En primer lugar, cuando basa el juicio estético en «la finalidad sin fin», dando así un ejemplo concreto de la finalidad interna; luego, cuando define la vida orgánica como finalidad interna. En verdad, Kant no da a este juicio teleológico un punto de aplicación real: sigue siendo un juicio «regulador» y considera como perteneciente sólo a Dios un «entendimiento arquetipo» para el cual lo universal engendraría en sí mismo lo particular y lo individual, cesando lo individual de ser contingente respecto de lo universal.

Kant daba ya una clara definición de la finalidad interna, al decir que en el ser orgánico «todo es fin y recíprocamente todo es también medio lo uno para lo otro».

Hegel profundizó la noción de finalidad interna al meditar sobre el significado del trabajo y la herramienta. «La herramienta ... es el medio del deseo ... En la herramienta o en el campo cultivado y fertilizado, poseo la posibilidad, el contenido, en tanto que universal. Por ello la herramienta, el *medio,* es superior al *objetivo* del deseo, que es más singular (*Re,* I p. 198). En la *Lógica,* Hegel vuelve a tomar esta misma idea de que el fin, puesto por el deseo, permanece individual, finito, mientras que la herramienta, debido a la universalidad que le confiere su carácter social y a las posibilidades ilimitadas que abre a la satisfacción e incluso a la creación de nuevos deseos, la herramienta, como *medio,* es superior al *fin,* puesto que lleva en sí misma esta posibilidad infinita de suscitar nuevos fines.

De esta manera hay reciprocidad entre fines y medios: el fin engendra los medios y los medios suscitan nuevos fines.

No se podría, pues, oponer ni los fines a los medios, ni la finalidad a la casualidad. Lo característico de la finalidad es que la representación de lo objetivo es anterior a la iniciación del trabajo y de los medios para realizar el fin. Esto no va, en ningún modo, contra la casualidad y el determinismo, que son, por el contrario, momentos subordinados; la actividad finalizada del hombre no rompe ni interrumpe la cadena de los determinismos ni de las series causales, sino que los hace convergir hacia el fin perseguido.

La finalidad expresa así la unión del hombre y la naturaleza, unión a la cual la técnica y la industria dan una realidad concreta.

La finalidad, dice Hegel en su lenguaje, es el paso del sujeto al objeto.

Este paso nos conduce al grado superior de la lógica

del concepto, que es precisamente la unidad de la subjetividad y de la objetividad: la Idea.

Llegamos aquí al fin que se había propuesto Hegel: establecer la unidad de la substancia y del sujeto. La Idea no es una especie de objetivo final, de más allá, al que siempre nos acercaríamos sin nunca alcanzarlo; la Idea es la realización del ser enriquecido con todas las determinaciones que la dialéctica del ser, de la esencia y del concepto le han aportado.

La lógica de Hegel nos enseñó a concebir toda cosa en devenir, en vías de formación, a no ver en el pensamiento, la naturaleza o la historia, nada ya dado, sino únicamente productos, resultados.

La Idea es en cierta manera el balance de toda esta búsqueda que desemboca en la totalidad concreta. «La Idea misma es la dialéctica» (*Enc*, § 214).

Volvemos a encontrar en ella, superados e integrados en una totalidad viviente, todos los momentos anteriores de la dialéctica hegeliana: la negatividad, la acción recíproca, el movimiento infinito, la totalidad orgánica.

«La Idea puede concebirse como razón ..., como el sujeto-objeto, como la unidad de lo ideal y lo real, de lo infinito y de lo finito, del alma y del cuerpo; como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad; como aquella cuya naturaleza sólo puede ser concebida como existencia, etc., puesto que en ella todas las relaciones del intelecto están contenidas; pero en su infinito retorno e identidad consigo» (*Enc*, § 214).

La verdad es el conjunto de los aspectos del objeto y de sus relaciones recíprocas. Cada concepto está vinculado a todos los demás, y su conjunto no constituye más que un solo concepto: la Idea, que es

«creación eterna, vida eterna y espritu eterno» (*Enc*, § 214, R). Encierra así y arrastra en las olas de su «río brillante» todas las cosas finitas. «Las cosas finitas son finitas porque no tienen totalmente en sí mismas la realidad de su concepto, sino que necesitan para esto de otras» (II, p. 474).

Esta Idea se desarrolla a tres niveles diferentes: el de la vida, el del conocimiento (que es a la vez teórico y práctico) y el de la Idea absoluta.

La vida, en el sentido orgánico (y no espiritual) del término, es la expresión inmediata de la Idea. La vida es la finalidad devenida interior al objeto.

El individuo viviente constituye un todo relativamente independiente de su medio. Si esta independencia fuera absoluta, sería la negación misma de la vida; el individuo viviente se halla en relación y en conflicto permanente con su medio, y esta contracción es el motor de su desarrollo.

Hegel define la vida por tres caracteres fundamentales: totalidad, devenir y autonomía.

El proceso de la vida está constituido por estas relaciones entre el individuo y el medio ambiente que progresivamente asimila y se incorpora, edificando así, a partir del medio ambiente, su propia forma. La totalidad del individuo viviente no está cerrada, está abierta a esa exterioridad con la cual lucha. «El viviente es así por sí mismo este desdoblamiento y tiene el sentimiento de esta contradicción, que es el dolor ... Es un error pretender que la contradicción es inconcebible, puesto que es precisamente en el dolor de lo viviente que tiene su existencia real» (II, p. 491).

Lo específico es la verdad del individuo, el individuo viviente pertenece a la especie. Es a ella a la que debe su concepto. Sin embargo, la especie no tiene rea-

lidad sino como totalidad de individuos en la totalidad de su historia; se halla, pues, más allá de cada uno de ellos. Implica su muerte como uno de sus momentos. «La inmediatez de lo individual muere en la formación específica, y la muerte de esta vida equivale al nacimiento del espíritu» (II, p. 496).

El conocimiento, segundo grado (después de la vida) del desarrollo de la Idea parece ser primeramente simple receptividad, pasividad, frente a un mundo que le habría sido dado.

En un primer momento es conocimiento analítico que se ejerce sobre el objeto para extraer de él determinaciones abstractas. Cada concepto elaborado así, tomado aisladamente, permanece abstracto y subjetivo. Solamente cuando los conceptos se vinculan los unos a los otros y forman un todo recomponiendo el objeto, se controlan mutuamente y toman un carácter objetivo y concreto.

Esta recomposición es el conocimiento sintético que restablece las relaciones reales, vivientes, entre los objetos. La identidad concreta que es unidad de la identidad y de la diferencia se expresa primero en la definición que implica la «diferencia específica», pero que permanece contingente en tanto que ella no descubra los caracteres distintivos y fundamentales de lo que define.

Cuando lo logra, puede constituir una verdadera clasificación basada en la jerarquía real de los caracteres específicos.

Clasificaciones semejantes no son ordenaciones cómodas, sino que están objetivamente basadas en la naturaleza de las cosas y permiten la constitución de un *sistema.*

El último grado de este conocimiento sistemático es el teorema que implica demostración, al establecer re-

laciones de dependencia recíproca entre los elementos del objeto, y una construcción del objeto mismo.

Pero tan pronto como el espíritu ha reconocido su propio poder, aspira no tan sólo a someterse al objeto, sino a que éste se le someta.

Pasamos así del conocimiento a la voluntad, de la idea de la verdad a la idea del Bien.

La actitud práctica invierte la actitud teórica: el sujeto se impone ahora al objeto que somete para sus propios fines.

Hegel ironiza sobre la oposición quijotesca entre el mundo puro de la subjetividad y el de la objetividad, «reino cerrado de las tinieblas» (II, p. 554), y señala que el conocimiento y la acción se encuentran en presencia de una realidad objetiva, independiente de las fantasías subjetivas de cada uno. No hay acción sin conocimiento; ni conocimiento sin acción.

«La Idea absoluta representa ... la identidad de la idea práctica y de la idea teórica, de la cual es todavía unilateral» (II, p. 555).

Al final de la Lógica, Hegel quiere conducirnos a no hacer sino uno con el acto creador de un mundo en vías de formación.

«La Idea absoluta es el único objeto y el único contenido de la filosofía» (II, p. 559), porque es la totalidad de lo real concebido como el producto de una libertad que se da a sí misma un contenido determinado.

Para comprender esta concepción filosófica del mundo, podemos recurrir a analogías: las del arte y de la religión. Hegel nos invita a ello recordando que «la filosofía tiene el mismo objeto y persigue el mismo fin que el arte y la religión» (II, p. 560). Este acto creador, inmanente a todos los seres, y que vivimos en la Idea absoluta, es semejante a la génesis de una

obra de arte; en la creación estética la libertad también se da a sí misma su materia y su contenido y esta libertad creadora se identifica con la necesidad interna de la obra creada.

La religión proporciona igualmente, en el plano de la representación y del mito, una imagen de la génesis dialéctica del mundo en sus momentos más plenos de significación: el sujeto libre y creador de la filosofía hegeliana no es el sujeto individual del individualismo subjetivo; es, en la perspectiva del idealismo objetivo o del idealismo absoluto, un sujeto universal, semejante al Dios creador de los cielos y de la tierra de la religión. Su creación es una alienación a partir de sí mismo, una caída en lo múltiple, lo sensible inmediato y lo material. El devenir de esta creación, el ciclo del nacimiento, de la muerte y de la resurrección que la constituye encuentra su expresión simbólica en el drama de la Redención, que es el del nacimiento y la muerte de Dios: el retorno al todo únicamente se realiza a través de la muerte de Cristo, la muerte de Dios, que es nacimiento del espíritu. El *Logos* de la Lógica es la traducción conceptual de este drama divino.

Pero esta doble analogía, estética y religiosa, no nos ayuda a comprender más que la forma especulativa del sistema hegeliano.

Si nos atuviéramos a ello dejaríamos escapar el alma viva del método hegeliano.

En vano se han buscado, sobre todo desde el principio de este siglo, fallos en la concepción hegeliana de la contradicción. Siempre que se plantea este problema al nivel en que realmente se plantea, es decir, en el del concepto, la contradicción hegeliana no contiene ni ambigüedad ni inconsecuencia.

Toda la lógica del concepto está ordenada por la ca-

tegoría de la totalidad, final y viviente, por la idea de organismo. La contradicción sólo tiene sentido sobre esta base de unidad, de unidad orgánica; ella es lo que se opone a sí: limitación, determinación, escisión, lo finito en relación a lo infinito que lo contiene y le da la vida, incluso cuando se nieguen mutuamente e incluso a causa de esta negación.

Pensar la contradicción en el interior de la totalidad viviente, infinita, es el último término de la Lógica, la unión profunda de lo inmediato y de la mediación en la Idea, en el conocimiento propiamente dialéctico, el que basa en un todo el entendimiento intuitivo que Kant atribuía únicamente a Dios y el entendimiento discursivo que consideraba únicamente accesible al hombre.

Dentro de esta totalidad del concepto, de lo universal concreto, la diversidad exterior se convierte en oposición interna; desde el punto de vista de lo absoluto, que no puede plantear lo finito más que oponiéndose a sí mismo, la alteridad (externa) y la contradicción (interna) no forman más que uno. No es más que una sola y misma expresión de lo finito que se suprime a sí mismo para devenir otro y testimoniar, mediante su propia supresión y su muerte, la presencia real, en él, de lo infinito.

El paso, que algunos comentaristas han considerado paradójico, entre la idea de lo otro y la idea de negación, es sólo concebible dentro de la unidad orgánica, viviente, de lo absoluto. Es un aspecto de la unidad dialéctica de lo finito y lo infinito.

Una cosa aislada, por el hecho mismo de su finitud, es incompleta y contradictoria, puesto que no lleva en sí ni su realidad ni su sentido. Toda realidad contingente no es más que un testigo, una figuración de lo absoluto del que es la negación y del que implica,

por ello mismo, la realidad y la presencia. El método dialéctico consiste en abarcar el movimiento de cada cosa finita que, por su mismo carácter incompleto, nos remite a otra cosa y a su contrario: el todo que significa e indica. Todo ser finito «señala más allá de sí mismo» (*Enc*, § 205, R). La contradicción es el carácter que toma toda relación en la unidad armónica del todo.

Bajo la apariencia mística que voluntariamente dio a su obra e incluso a su *Lógica* (por razones que se deben a la naturaleza del problema que planteaba), Hegel descubrió un método cuyo valor y fecundidad quedaron demostrados por un siglo y medio de ciencia y de práctica.

La *Lógica* de Hegel expresa la más alta exigencia de la razón, es decir, hacer transparente a la razón, e incluso consubstancial a ella misma, la realidad entera de la naturaleza y de la historia. Nunca el racionalismo fue más audaz ni más conquistador.

Nunca, tampoco, concibió la razón de forma tan compleja, tan flexible, tan viva. Éste es el segundo gran mérito de la *Lógica* de Hegel. Hizo penetrar el movimiento y la vida en el concepto que las lógicas y las metafísicas habían esclerotizado, fosilizado, vaciado de sus substancias, hasta volverlo incapaz de comprender el devenir del mundo, el crecimiento orgánico de los seres vivientes, la dialéctica interna de la historia. En su grandiosa tentativa de reconstruir conceptualmente el mundo en una única *Lógica,* Hegel expresó en el concepto los rasgos fundamentales de la naturaleza y la historia en su desarrollo; el vínculo de todo con todo, vínculo animado no de pasividad recíproca, sino de acción recíproca, en el cual se realiza la totalidad concreta del universo.

Esta totalidad misma no es una totalización final y

muerta, pues ella se engendra y se desarrolla como un organismo viviente.

La ley del desarrollo de esta totalidad concreta es la contradicción. «El pensamiento de la contradicción es el momento esencial del concepto ... La negatividad considerada constituye ahora el punto de *repliegue* del movimiento del concepto. Es el *punto simple de la referencia negativa a sí mismo,* la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es la única verdad» (II, p. 573).

El desdoblamiento de lo uno oponiéndose a sí mismo al engendrar su contrario, «ese concepto a la vez sintético y analítico del juicio, en virtud del cual lo general inicial se define a sí mismo como siendo el *otro de sí mismo,* puede denominarse *dialéctica*» (II, p. 567). El camino es analítico en el sentido de que en ningún momento hace intervenir algo exterior a él para progresar; es sintético en el sentido de que en cada etapa existe la aparición de algo *nuevo.* «Conservar lo positivo en *su* negativo, en el contenido de la presuposición, en el resultado, esto es la tarea de más importancia en el conocer racional» (II, página 571).

En la perspectiva idealista de Hegel, esta posibilidad, para el sujeto, de enunciar otro diferente a sí mismo en su desarrollo dialéctico, permite concebir el universo como obra de una subjetividad, concebir lo absoluto no sólo como substancia, sino como sujeto. Ahí comienza el misticismo: La Idea se convierte en «el conocimiento divino de la naturaleza» (II, p. 583).

Sin embargo, ninguna forma de pensamiento más que la dialéctica excluye tan radicalmente toda transcendencia divina; todo en ella está mediatizado, vincu-

lado por transiciones. Implica la inmanencia más completa, un monismo radical. El movimiento que la lleva de lo más abstracto a lo más concreto no podría implicar ruptura ni entre el mundo y Dios, ni entre el espíritu y la naturaleza. Ningún dualismo es dialécticamente concebible. Los términos antagónicos sólo pueden ser pensados el uno en relación con el otro: destrucción y creación, muerte y vida, espíritu y naturaleza, hombre y Dios, desdicha y alegría, se hallan indisolublemente unidos y no constituyen más que un solo mundo.

Por ello incluso la inversión especulativa e idealista del orden verdadero de la explicación científica de la lógica de Hegel no puede ocultar la importancia decisiva de esta obra en la historia del pensamiento moderno. Lenin rendía a esta obra el más brillante homenaje al situarla como el primero de los tres grandes momentos de la génesis del pensamiento científico moderno, que se anticipaba en la aplicación del método a la historia, con el marxismo, y a la naturaleza, con el transformismo. «La idea del movimiento y del cambio universal (1813) fue presentida antes de su aplicación a la vida y a la sociedad. Fue proclamada para la sociedad (1847) antes de ser demostrada en su aplicación al hombre (1859)» (Lenin, *Cahiers philosophiques,* p. 117).

Lenin ordena de esta manera la historia científica del siglo XIX:

1813, La *Lógica* de Hegel.
1847, El *Manifiesto* de Marx y Engels.
1859, *El origen de las especies* de Darwin.

Hegel formuló, en efecto, el gigantesco programa de presentar el universo entero de la naturaleza, de la

historia y del espíritu, como un todo único, completamente imbuido por la razón y desarrollándose como un organismo vivo y único.

Todo el sistema de Hegel, tanto su filosofía de la naturaleza, como su filosofía de la historia, intentará colocar al hombre en el lugar de Dios.

CAPÍTULO V

EL HUMANISMO DE HEGEL

Para Hegel, la naturaleza no se desarrolla en el tiempo. «La naturaleza es como ella es, sus cambios no son, por consiguiente, más que repeticiones y su movimiento es circular» (*H Ph*, p. 14).

El espíritu puede definirse, por oposición, como lo que tiene una historia. «La historia universal es ... la exteriorización del espíritu en el *tiempo*, como la Idea, en tanto que naturaleza, se exterioriza en el espacio (*Ph H*, p. 71).

El espíritu es esencialmente el acto de crearse a sí mismo y de manifestarse, «su ser es su acto» (*H Ph*, p. 41).

De ello se desprende, en Hegel, una concepción original de la historia como resultado de la acción y del trabajo.

La historia es, para él, el resultado del trabajo de los hombres, de los hombres que se crean a sí mismos mediante su trabajo. La historia no es la obra de algunos individuos, héroes, grandes hombres o genios solitarios, sino del trabajo de los pueblos.

Ésta es una idea a la que Hegel acude constantemente: la de esta lenta creación del hombre por la labor acumulada de los pueblos. Contra todo individualismo vanidoso, Hegel recuerda incansablemente que todas las manifestaciones del espíritu, incluso las más elevadas, la misma razón, no son más que la floración actual de una obra varias veces milenaria. «El tesoro de razón consciente de sí misma que nos pertenece, que pertenece a la época contemporánea, no se produjo de forma inmediata, no surgió del suelo del

tiempo presente, sino que es para él esencialmente una herencia, más exactamente el *resultado* del trabajo y, en verdad, del trabajo de todas las generaciones anteriores del género humano» (*H Ph*, p. 20).

De la estética a la historia de la filosofía, Hegel se halla siempre muy atento a este arraigamiento de todas las creaciones del espíritu en un pueblo, en un cierto grado de civilización; y este principio metodológico conserva hoy toda su actualidad cuando tal o cual historiador del arte o de la filosofía presenta una obra fuera de su condicionamiento histórico y social, como surgimiento de un «espíritu» intemporal, lo cual no es únicamente un método (o más bien una ausencia de método) premarxista, sino incluso prehegeliano.

El método hegeliano, en historia de la filosofía, permite separar a la vez las concepciones mecanicistas que reducen cada sistema a una resultante de las condiciones en que nació, y las concepciones antihistóricas que hacen del filósofo una especie de dios o genio arbitrario que crea *ex nihilo* su sistema.

Hegel percibió que este trabajo de los pueblos era un trabajo «alienado», pues cada individuo cree perseguir sus propios objetivos, y el resultado final del conjunto de sus acciones es una obra que ningún individuo había ni deseado ni previsto.

Hegel no nos reveló la fuente de esta alienación, no vio que provenía del hecho de que en un régimen basado en la propiedad privada de los medios de producción el individuo no participa en el trabajo social más que por intermedio del mercado, en el cual se intercambian los productos del trabajo, ya alienado, de cada uno. Pero constató el hecho fundamental: en todo régimen donde reina esa propiedad privada (Hegel estima que este reino se ha hecho universal desde el Imperio romano hasta nuestros días) todas las es-

feras de la vida social (el derecho, el Estado, la religión, etc.) se presentan al individuo como realidades o fuerzas exteriores, extrañas, alienadas.

El análisis económico de Hegel era aún demasiado tosco para poder seguir todas las mediaciones que permiten pasar de los fines individuales a la resultante social alienada, pero entrevió este paso, si bien le dio un nombre mixtificador, el de «astucia de la razón», que corresponde por otra parte a la interpretación que él daba de ese fenómeno desde el punto de vista de su idealismo objetivo: «el artesano interno de la historia universal, la Idea eterna y absoluta que se realiza en la humanidad» (*E*, III, II, p. 117), se sirve sin que ellos lo sepan (lo que constituye la «astucia») de los individuos y de los pueblos para alcanzar sus fines.

El problema del papel de los individuos, de los «grandes hombres» en el curso de la historia es planteado por Hegel de forma notable. No son ellos los que «hacen» la historia o quienes tienen el poder de cambiar arbitrariamente su curso; sólo son «grandes» en la medida en que responden a las necesidades de su tiempo, en el que se identifican con la necesidad histórica. «Los individuos son grandes y eminentes cuando su individualidad se muestra a la altura del objetivo general, implicado en el concepto interno de la situación existente; se revelan malos y perjudiciales cuando, en lugar de luchar para realizar las aspiraciones y satisfacer las necesidades de su tiempo, se apartan de ellas para no hacer valer más que su individualidad» (*E*, III, II, p. 117).

Aun cuando la obra de estos «grandes hombres» se halla en oposición con las instituciones y las opiniones de su época, expresan una necesidad profunda: la de la superación revolucionaria de un orden caduco.

El problema está bien planteado, pero la solución es, todavía, la del idealismo subjetivo, que da por explicación lo que precisamente debe explicarse; el sentido de la historia está hipostasiado en «Idea absoluta».

Es una forma de expresar la idea profunda de que el hombre, por grande que sea, descubre su vocación personal y sus fines en las exigencias propias de su pueblo y de su tiempo y que estas exigencias pueden comprender la lucha contra el orden establecido, la superación de sus contradicciones internas y la instauración de un orden nuevo, que no es el fruto de una creación arbitraria o utópica del espíritu, sino la expresión de una superación *necesaria*, exigida por las contradicciones objetivas propias de cualquier momento de la historia.

Esta idea de la contradicción, de la lucha inherente al desarrollo, es el segundo gran tema de la filosofía de la historia de Hegel. A diferencia de sus antecesores, y en especial de los enciclopedistas franceses del siglo XVIII, que concebían a menudo el progreso como una evolución lineal, Hegel considera el progreso en forma dialéctica, con sus contradicciones, sus crisis, sus luchas, sus revoluciones.

Ya en su *Lógica,* Hegel había destacado el absurdo, el carácter tautológico de una pretendida explicación meramente cuantitativa y mecánica; no se podía explicar la aparición de lo nuevo reduciendo toda la riqueza del devenir a un mosaico de elementos idénticos y procediendo a una simple acumulación de esos elementos Hegel mostró que la continuidad del cambio conducía necesariamente a saltos cualitativos, que la contradicción era el alma del movimiento; y lo demostró en su filosofía de la historia.

Por ejemplo, «la Reforma surgió de la corrupción de la Iglesia. La corrupción de la Iglesia no tiene nada de contingente, no es solamente *abuso* de violencia y de autoridad» (*Ph H*, p. 374). Si no se ve en ello más que un abuso accidental, dice Hegel, se está buscando ocultar el fondo de las cosas: bastará suprimir el abuso y se mantendrá en lo esencial el orden antiguo. Ahora bien, no se salva un orden corrompido y que *necesariamente* engendra la corrupción corrigiendo algunos abusos. Es un cambio radical lo que es necesario realizar, y no algunas reformas exteriores.

La dialéctica tiene aquí una significación profundamente revolucionaria. Y es notable que Hegel, incluso cuando se volverá conservador y buen servidor del orden prusiano, sostendrá hasta el fin la legitimidad histórica de la Revolución Francesa. En el tribunal de la dialéctica, todo, por durable que pueda parecer, está condenado a desaparecer.

La negación y el mal son momentos necesarios del progreso. Hegel distingue la *evolución biológica*, en la que «una simple esencia produce por sí misma sus diferencias» y en la que «nada puede inmiscuirse entre el concepto y su realización», y la *historia humana*, en la que «el espíritu se opone a sí mismo en sí; es para sí mismo el verdadero obstáculo hostil que debe vencer; ... la evolución no es simple nacimiento, sin pena y sin lucha, como el de la vida orgánica, sino el trabajo duro y al que uno mismo está obligado» (*Ph H*, p. 58).

Hegel parece haber meditado profundamente la tesis desarrollada por Jean-Jacques Rousseau sobre el paso del estado primitivo a la desigualdad engendrada por los primeros progresos humanos. En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*

de los hombres, Rousseau escribe: «Todos los progresos posteriores fueron en apariencia otros tantos pasos hacia el perfeccionamiento del individuo y, en efecto, hacia la decrepitud de la especie ... Para el poeta, es el oro y la plata, pero para el filósofo, son el hierro y el trigo los que civilizaron a los hombres y perdieron al género humano».

El problema estaba así muy bien planteado. La organización social y la división del trabajo tienen desde el principio consecuencias contradictorias: acrecientan el poder del hombre sobre la naturaleza pero también el poder del hombre sobre el hombre; por ejemplo, la institución de la esclavitud permitió un gran progreso en el aumento de la productividad del trabajo, y, con ello, en el desarrollo espiritual de la humanidad. Hegel lo vio perfectamente, por lo menos en su último aspecto, en su dialéctica del señor y del siervo, en la que muestra cómo el nacimiento de las relaciones del señor para con el siervo constituye un punto crítico, un momento decisivo y a la vez un progreso en el manejo de las cosas y en la autoconsciencia.

El progreso, a causa de este carácter contradictorio, no excluye de ningún modo la posibilidad «de aparentes *retrocesos,* de épocas de barbarie» (*H Ph,* p. 64). La conclusión de este progreso, la libertad, sólo puede alcanzarse a través del desgarramiento, el dolor y el combate.

Sí, me entrego por completo a este pensamiento
que es la decisión suprema de la sabiduría:
sólo merece la libertad y la vida
quien cada día debe conquistarlas.

(Goethe, *Fausto,* II.)

Hegel no considera únicamente la historia como el resultado del trabajo de los hombres y como un progreso dialéctico, contradictorio; deduce un tercer carácter fundamental de la historia; producto del trabajo y de la lucha, es necesariamente *una*, como la actividad que la engendra.

Cuando estudia las diversas formas de la consciencia social: arte, religión, filosofía, Hegel destaca constantemente su acción recíproca.

«Hay que atenerse firmemente a la idea de que no existe más que un solo espíritu, un solo principio, que se expresa en el estado político, así como se manifiesta en la religión, el arte, la moralidad, las costumbres sociales, el comercio y la industria, de manera que esas formas diversas no son más que las ramas de un solo tronco. Ésta es la idea principal» (*H Ph*, p. 134).

Éste es un método de análisis que aplica al arte, a la religión y a la filosofía. Da a este método una base idealista: en principio se niega a jerarquizar los diversos «momentos» de una historia única, que es la del espíritu: «No hay que imaginar que la política, las constituciones, las religiones, etc., sean la raíz o la causa de la filosofía o que, a la inversa, ésta sea la razón de las otras» (*H Ph*, p. 134). Hay una *sola* idea, así como en el individuo viviente hay una sola vida, «un solo pulso late en todos los miembros» (*Ibid.*, p. 38).

A pesar de esta afirmación general que se desprende de su concepción fundamental, en cada análisis particular Hegel no se contenta con establecer correspondencias, correlaciones estrictamente recíprocas entre los diferentes momentos de una formación social.

Por ejemplo, cuando explica por qué las primeras grandes civilizaciones y los grandes imperios se formaron en las llanuras aluviales, alrededor de los gran-

des ríos como el Indo y el Ganges, el Tigris y el Éufrates, el Nilo, establece muy bien las relaciones de dependencia entre las exigencias económicas y técnicas y las estructuras políticas: «La agricultura, que domina aquí como principio primero de la subsistencia de los individuos, debe considerar la regularidad de las estaciones, de las ocupaciones reguladas según ésta; es el comienzo de la propiedad territorial y de las condiciones jurídicas que se relacionan con ella, es decir, las bases y fundamentos del Estado que se hace posible sólo bajo estas condiciones» (*Ph H*, p. 85).

Mediante logradas infidelidades a su forma fundamental de pensamiento, el idealismo objetivo, Hegel jerarquiza así constantemente, en sus análisis de historia del arte, de la religión o de la filosofía, lo que Marx llamará más tarde la «estructura» y la «superestructura».

Más adelante veremos, a propósito de la estética, cómo Hegel, en cada etapa del desarrollo de la historia del arte, plantea esta cuestión: ¿Cuál debe ser el estado general del mundo para que se haga posible tal o cual forma de arte?

Hegel plantea el mismo problema para las formas de la consciencia religiosa. Ateniéndonos a la religión cristiana, subraya, a partir de las condiciones de la decadencia romana, la necesidad de su aparición: «Comienza por la escisión absoluta, y esa necesidad sólo aparece cuando la consciencia está dividida» (*Ph R*, I, 27). Las religiones anteriores no podían responder a esta nueva necesidad.

Cada filosofía grandiosa y verdadera constituye, dice Hegel, una *respuesta* a las necesidades de una época. Toma constantemente esta imagen de las preguntas planteadas por una época y de las respuestas aportadas por las diversas filosofías, y parece difícil no ver en

ello más que una simple reciprocidad: ¿no es acaso la pregunta lo que origina la respuesta y que, por consiguiente, le es anterior tanto histórica como lógicamente?

Hegel extrae de su análisis una notable consecuencia: «Pueden comprenderse las filosofías de Platón, Aristóteles, pero no brindan respuestas a las preguntas que *nosotros* les hacemos; sus necesidades eran otras» (*H Ph*, p. 130), y se burla de los que «invitan a la época más moderna a regresar a la posición de una filosofía antigua—en especial cuando se recomienda la filosofía platónica como medio de salvación para resolver todas las complicaciones del período siguiente» (*Ibid.*, p. 72).

La concepción de la historia de Hegel no es sólo muy superior a las doctrinas basadas en el idealismo subjetivo que conceden un lugar desmesurado a los individuos, sino que también es superior a las concepciones de los materialistas franceses del siglo XVIII que, materialistas en su concepción de la naturaleza, eran idealistas en su concepción de la historia, y además mecanicistas, poniendo en un mismo plano contingencia y necesidad.

El profundo sentido histórico, que es uno de los rasgos más sorprendentes del genio de Hegel, no le condujo en ningún modo al relativismo.

Desde la «Introducción» a sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia,* Hegel proclama solemnemente que «la historia universal es racional». Siempre que dictaba su curso de historia de la filosofía, recordaba que esta historia «no es una colección de opiniones cualesquiera», sino «una suma que progresa orgánicamente, un encadenamiento racional; sólo por ello

la historia adquiere la dignidad de una ciencia» (*H Ph*, pp. 16, 19, 82 y 115).

La historia obedece a leyes. Sigue un desarrollo necesario, tiene un sentido. Estas tesis, principio de toda investigación histórica seria, se hallan, en Hegel, enojosamente comprometidas por la interpretación idealista y dogmática que da de ella.

El idealismo hegeliano se expresa en la historia por una asimilación completa de lo histórico y de lo lógico. Se ha iniciado sobre este punto, sin embargo, una investigación muy fecunda: admitir que la historia es una ciencia, que obedece a leyes, que expresa en ella, a través de la contingencia de los acontecimientos, una necesidad profunda, conduce a descubrir su dialéctica interna, su lógica.

Se ha comparado a menudo el primer libro de *El capital* de Marx a la *Lógica* de Hegel, cuya estructura, en efecto, reproduce. Lenin destacó muy adecuadamente que era difícil penetrar totalmente en esta obra de Marx sin estar familiarizado con la *Lógica* de Hegel, precisamente porque Marx supo vincular «la historia del capitalismo y el análisis de los conceptos que resumen esta historia» (Lenin, *Cahiers philosophiques,* p. 201). Por otra parte, es lo que el mismo Marx explica en su *Introducción a la crítica de la economía política*: «La marcha del pensamiento abstracto, que se eleva de lo más simple a lo más complejo, correspondía al proceso histórico real» (pp. 166-167).

Pero aun en esto, el idealismo condujo a Hegel a invertir el orden real, a empezar por el fin, es decir, en este caso particular, a obtener *a priori* la historia de la lógica en lugar de deducir la lógica de un estudio minucioso de la historia. Para Marx, como recordaba Engels en su polémica con Dühring, no se trata

de proyectar en la naturaleza o en la historia un esquema *a priori* de la dialéctica y de encuadrar los hechos, por las buenas o por las malas, en ese lecho de Procusto, sino que, por el contrario, se trata de deducir las leyes de la dialéctica de la experiencia científica y de la experiencia histórica. En esto consiste la «inversión» de la dialéctica hegeliana hecha por Marx: la dialéctica no sirve para demostrar sino para descubrir.

Pero ello no es así en Hegel, para el que la lógica y la historia no son más que el desarrollo de la Idea Absoluta.

Sus maravillosos descubrimientos sobre las relaciones de la lógica y de la historia, en la perspectiva de su idealismo objetivo, adquieren así un carácter especulativo. «Sostengo que la sucesión de los sistemas de la filosofía es en historia lo mismo que la sucesión de las determinaciones de la Idea en su derivación lógica. Sostengo que si se despoja los conceptos fundamentales de los sistemas aparecidos en la historia de la filosofía de lo que concierne verdaderamente a su forma exterior, a su aplicación a lo particular, se obtienen los diversos grados de la determinación misma de la Idea en su noción lógica. Inversamente, la sucesión lógica en sí misma dará en sus momentos principales la sucesión de los fenómenos históricos» (*H Ph*, p. 40).

Este principio, empleado en forma heurística, es profundamente fecundo, pero su aplicación dogmática condujo a Hegel, en la historia de la filosofía, por ejemplo, a hacer algunas alteraciones en la cronología. Así, por ejemplo, en la *Lógica*, el devenir viene necesariamente después del ser y de la nada, de los que constituye la síntesis. Para calcar el orden histórico sobre el orden lógico, Hegel no vacila en colocar a

Heráclito después de Jenófanes, Parménides y Zenón.

Pero no reside en esto el inconveniente más grave de este dogmatismo, el cual condujo a Hegel a postular la conclusión de la historia: al definir el desarrollo, lógico e histórico, como el paso de lo abstracto a lo concreto, y siendo así que lo abstracto no se eleva a lo concreto sino empujado por la contradicción entre lo que es y lo que aún le falta, resulta ser el término final lo que de alguna manera atrae hacia sí todos los términos anteriores. Cada momento abstracto aspira a completarse para acceder a la totalidad.

Ahora bien, esta totalidad, para Hegel, no es «abierta»; se halla ya realizada en su existencia soberana: el mundo en el tiempo de Hegel, y la filosofía de Hegel, que es la consciencia del mismo, constituyen esa totalidad acabada hacia la cual convergen todas las instituciones y todos los pensamientos anteriores.

«El fin de la historia es que el mundo sea razonable». El fin en su doble sentido: su objetivo y su conclusión.

El orden instaurado por la burguesía, a través de la Revolución Francesa y su instauración napoleónica, incluso en su pobre variante prusiana, enmendada en el espíritu de las reformas de Stein, es el orden perfectamente «razonable» definido en su *Filosofía del derecho,* y es la libertad suprema a la que llega al final de su *Filosofía de la historia.*

Hegel concibió un fin de los tiempos semejante al de Fausto:

> *Podría entonces decir al Momento:*
> *Permanece, ya que eres tan bello.*

A propósito de Don Quijote, Hegel insiste en su «oposición cómica entre *un mundo ordenado según la ra-*

zón» y las aspiraciones de los caballeros andantes. Precisa la naturaleza de este mundo ordenado por la razón: «La vida exterior, sometida entonces a los caprichos y a las vicisitudes del azar, se ha transformado en un orden seguro y estable, el de la sociedad burguesa y del Estado, de manera que ahora es la policía, los tribunales, el ejército, el gobierno, quienes han ocupado el lugar de los fines quiméricos perseguidos por los caballeros» (*E*, II, p. 324).

Hegel considera soberanamente racional y libre el orden identificado a los intereses de clase de la burguesía.

Lo que, por otra parte, de ningún modo le impedía ver e incluso señalar algunas de las contradicciones y algunos vicios de este régimen. Pero precisamente su filosofía de la historia considera el «mal», es decir, el dolor que nace de las crisis, de las guerras, de las revoluciones, como un momento necesario de la totalidad. «Nuestra mediación es, en esta medida, una teodicea, una justificación de Dios que Leibniz había intentado en forma metafísica ... ; el mal en el universo debía ser comprendido y el espíritu que piensa debía ser reconciliado con el mal. En realidad, nada empuja mejor a un tal conocimiento conciliador que la historia universal» (*Ph H*, p. 27). Aquí el espíritu conservador de Hegel se afirma con toda su fuerza: asigna a su filosofía el papel de una ideología de justificación. Debe establecer la necesidad racional del régimen establecido.

Después de haberse esforzado en establecer que «el Estado es la idea divina tal como existe en la tierra ... , que todo el valor que tiene el hombre, toda realidad espiritual, sólo lo tiene gracias al Estado» (*Ph H*, p. 46), Hegel estima haber «reconciliado» la libertad subjetiva y la libertad objetiva, el individuo

y la sociedad, dándole la certeza de haber alcanzado el fin de los tiempos.

Éste es el límite del humanismo hegeliano.

Su concepción históricamente grandiosa del «hombre total» se ve bruscamente limitada por las fronteras de clase de ese humanismo que pretende frenar la historia en el momento de la dominación burguesa.

Cerrado al futuro, este humanismo es, sin embargo, rico de toda la herencia del pasado del hombre.

Este «hombre total» se forma históricamente, y Hegel es el mejor iniciador a esta «cultura total», con la que intenta integrar todas las adquisiciones históricas en las diversas formas de la consciencia social y en especial en el arte, la religión y la filosofía, los tres grandes momentos del desarrollo del «espíritu objetivo».

Sólo es plenamente humano, plenamente hombre, según Hegel, quien incluye en sí todas las revelaciones sucesivas del ser humano en la totalidad de la historia humana. El hombre total sólo se realiza en la humanidad total, en la diversidad de sus individuos, de sus pueblos, de sus épocas. Pero la ley de cada hombre es la de la finitud.

Se halla aquí de nuevo la experiencia de Fausto: «Lo siento, en vano habré acumulado sobre mí todos los tesoros del espíritu humano ... ; no puedo crecer ni el espesor de un cabello, ni acercarme por poco que sea a lo infinito».

El fin de la historia, la realización del hombre total, obra del conjunto de la humanidad en el conjunto de su historia, es, dice Hegel, la libertad:

«La historia universal es el progreso en la consciencia de la libertad, progreso cuya necesidad debemos reconocer ... ; *el fin del mundo* [es] la consciencia

que el espíritu tiene de su libertad y, por consiguiente, la realidad de esa libertad» (*Ph H*, p. 30).

Esta exigencia de libertad constituye el tema principal de la filosofía hegeliana. La libertad consiste en que el espíritu vuelva a encontrarse a gusto en el mundo, que no choque nunca con nada que le sea exterior ni transcendente, que su acto se identifique con la totalidad del ser.

En las bellas páginas de la *Estética,* Hegel definió en todos sus aspectos su concepción de la libertad:

«El sujeto no ve en lo que le rodea nada que le sea extraño, ningún límite ni barrera; se reencuentra a sí mismo ... ; la libertad significa la desaparición de toda miseria y de toda desdicha, la conciliación del sujeto con el mundo, convertido en una fuente de satisfacciones, y la desaparición de toda oposición, de toda contradicción ...

»La búsqueda del saber, la aspiración al conocimiento, desde el grado inferior hasta el nivel superior, no tienen por fuente más que esa necesidad de salir de ese estado de no-libertad, para apropiarse del mundo por medio de la representación y el pensamiento. Por otra parte, la libertad de la acción consiste en conformarse a la razón que exige que la voluntad se vuelva realidad. Esta realización de la voluntad, conforme a las exigencias de la razón, se efectúa en el Estado. En un Estado organizado según las exigencias de la razón, todas las leyes e instituciones no son sino realizaciones de la voluntad, conforme a sus determinaciones más esenciales. Cuando así sucede, la razón individual no halla en esas instituciones más que la realización de su propia esencia, y cuando obedece a esas leyes, obedece en definitiva sólo a ella misma ...

»Sólo la verdad más elevada, la verdad como tal, está hecha para conciliar la oposición y la contradic-

ción por excelencia, que es la de la libertad y de la necesidad, del espíritu y de la naturaleza, del conocimiento y del objeto...

»La verdad, la libertad y la satisfacción constituyen la verdadera realidad de esa unidad suprema. Vivir en una esfera donde reina esta unidad es vivir según la verdad, experimentada como la felicidad desde el punto de vista del sentimiento, como el conocimiento del punto de vista del pensamiento, y esta vida no es más que la vida en la religión. Pues la religión constituye la esfera general en que el hombre toma conocimiento de la sola totalidad concreta en la que se hallan unidas su propia esencia y la de la naturaleza, y esta sola realidad verdadera se le presenta como la fuerza suprema que domina todo lo que es particular y finito, y gracias a la cual todo lo que se halla dividido, separado y opuesto se encuentra integrado en una unidad superior y absoluta» (*E*, I, pp. 130-134).

Esta concepción de la libertad es la clave de la filosofía del espíritu de Hegel y de toda su filosofía. Señala constantemente el fin perseguido a través de toda su obra, desde la crítica de la «positividad» en sus obras juveniles, la teoría de la alienación que domina su *Fenomenología del espíritu*, la dialéctica de las contradicciones superadas en su *Lógica*, hasta sus estudios finales sobre los «tres reinos» del espíritu: el arte, la religión, la filosofía, que son las etapas de ese derrotero hacia la libertad.

La libertad consiste para Hegel, desde el punto de vista teórico, en superar la exterioridad de las cosas: el sujeto reconoce en el objeto su propia obra, su creación. Por ello, a los ojos de Hegel, la definición de la filosofía se identifica con la definición del idealismo. Desde el punto de vista práctico, la libertad consiste en superar la exteriorización de las institu-

ciones y de las leyes, en no ver en ellas más que la obra y la creación de la voluntad del sujeto. El sujeto que vence todas las formas de la alienación, así las de la naturaleza como las de la sociedad, no es el del idealismo subjetivo, sino que es el sujeto total que tiende a identificarse con Dios, superando así la última forma de exterioridad y de alienación: la transcendencia religiosa. La libertad es «el comportamiento frente a un ser objetivo como no siendo extraño» (*Ph R*, III, p. 44).

La conquista de esta unidad, de esta «unión de lo subjetivo y de lo objetivo», se realiza en tres etapas: la del arte, de la religión, y de la filosofía. Son momentos de la fusión cada vez más íntima del objeto y del sujeto, de la profundización del conocimiento de lo absoluto concebido como substancia y como sujeto.

El arte es una primera aproximación. Es la primera realización de la unidad del sujeto y del objeto: lo bello es «la manifestación sensible de la idea». El sujeto se objetiva en la obra de arte «de manera tal que este elemento sensible sea penetrado de parte a parte y completamente por el elemento espiritual, que el elemento sensible no exista para sí mismo, sino que sólo tenga una significación en y para el espíritu y que lo certifique en sí» (*Ph R*, I, p. 118).

La religión constituye el segundo momento, más elevado, de esta fusión del objeto y del sujeto: «El mañana del arte consiste en que al espíritu le es inherente la necesidad de no reconocer como verdad más que lo descubre dentro de sí mismo ... ; el dominio más cercano que supera el reino del arte es el de la religión. La consciencia de la religión adopta la forma de la representación, lo absoluto se desplaza de la objetividad del arte a la interioridad del sujeto» (*E*, I, pp. 136-137).

La filosofía es la superación de la religión: la interioridad de la piedad no es la forma más elevada de la interioridad, puesto que se apoya aún en la representación, la imagen, el mito. Solamente el pensamiento racional y libre realiza la perfecta unidad del sujeto y del objeto en la transparencia racional y absoluta del saber puro.

De esta manera, según Hegel, «el arte, la religión, la filosofía no difieren más que en la forma; su objeto es el mismo» (*E*, I, p. 127). Su objetivo común es la elevación del espíritu finito a la libertad y a la verdad absoluta, a la consciencia de la unidad de lo finito y de lo infinito.

LA ESTÉTICA

El arte es la primera forma de la toma de consciencia de lo absoluto, el pensamiento total de lo infinito en lo finito.

No es un «ornamento» de la vida; crea formas en las cuales los pueblos expresan el sentido profundo de la idea.

No es una «imitación de la naturaleza»: el arte toma de la naturaleza su contenido sensible, pero para mostrar al hombre lo que es humano. Evocando todos los sentimientos posibles, despierta en nosotros los deseos dormidos, suscita nuevas necesidades; al hacernos experimentar y vivir todos los dolores y todas las alegrías, todas las angustias y todas las esperanzas, dilata nuestra experiencia personal hasta hacernos coextensivos a la humanidad, presentes en todos los fracasos y en todas las victorias de los hombres.

La obra de arte presenta tres características fundamentales:

I. *No es un producto de la naturaleza, sino una obra humana.* Incluso cuando reproduce la naturaleza, la reconstruye según un plan humano. Es obra del hombre en sus fines y en sus medios; en sus fines, porque para su concepción misma hay una experiencia humana por hacer; en sus medios, porque para su realización existe un material que hay que dominar técnicamente.

Puesto que la obra de arte es para el hombre un medio de exteriorizar lo que él es, ¿cómo nació la necesidad del arte? «El hombre se halla comprometido en relaciones prácticas con el mundo exterior, y de estas relaciones nace la necesidad de transformar el mundo, lo mismo que a él mismo, en la medida en que forma parte de él, imprimiéndole su sello personal. Y lo hace para reconocerse a sí mismo en la forma de las cosas, para gozar de sí mismo como de una realidad exterior... Por la obra de arte el hombre busca expresar la consciencia que tiene de sí mismo» (*E*, I, p. 56).

II. *La obra de arte se dirige a los sentidos del hombre y debe, por consiguiente, tener una materia sensible.* Ésta es su manera de expresar la relación de lo infinito con lo finito, de lo divino con lo humano. De ello se desprende el principio de clasificación de las artes: «Es la precisión de esos sentidos y de la materialidad que les corresponde y en la cual la obra de arte se objetiviza, lo que debe tomarse como base para la clasificación de las artes» (*E*, III, p. 15).

Pero, a diferencia de la actitud práctica, que considera el objeto como un medio para la satisfacción de un deseo, la actitud estética respeta en cierto modo

el objeto que constituye un fin en sí. No pueden dar, pues, nacimiento a las artes propiamente dichas los sentidos que «consumen» el objeto, como el tacto, el gusto, el olfato, sino tan sólo los sentidos «teóricos», la vista y el oído, por los cuales se agrega su recuerdo en la representación. «De este triple modo de concepción se desprende para el arte la división, corrientemente conocida, en artes *plásticas*, que elaboran su contenido dándole una forma y un color objetivos, en el arte de los *sonidos*, la música, la poesía, la cual, en tanto que arte basado en las palabras, no se sirve del sonido más que como de un *signo* que le permite alcanzar la interioridad, la intuición, el sentimiento y la representación espirituales» (*Ibid.*, p. 16).

III. *La obra de arte tiene en sí misma su propio fin.* «El deseo devora los objetos», no los deja subsistir en su libertad, puesto que hace de ellos medios para su satisfacción: los desarticula y los destruye para consumirlos. Esto es lo que caracteriza la actitud práctica hacia el objeto. La actitud teórica no es menos nociva para el objeto como tal, pues no se interesa por su existencia individual, pero trata de analizarlo en elementos universales, de recomponerlo en concepto.

La actitud estética no subordina el objeto al deseo como la práctica y no lo despoja de su realidad inmediata como la teoría: acepta su individualidad sensible como significación espiritual. El fin no está situado fuera del objeto, ni en una necesidad que éste debería satisfacer, ni en una abstracción que lo subordinaría a lo universal. La obra de arte, como totalidad orgánica, es una imagen de la libertad, pues no tiene el carácter de un *dato*, producto de una actividad libre del espíritu; no está subordinada a un concepto

o a una *ley* preexistente a su realización; no está sujeta a un fin externo, pues no denota categorías de la *utilidad.*

La obra de arte lleva en sí misma su propio fin: la adecuación entre la idea y su representación sensible objetiva. Kant ya había señalado que lo bello tiene una finalidad que no le es exterior, y definió la belleza como correspondencia íntima entre lo interior y lo exterior, como unidad de la naturaleza y del espíritu. La estética de Hegel se inspira en la *Crítica del juicio de Kant,* pero la supera en dos puntos esenciales.

(*a*) Eleva la estética de Kant desde el punto de vista *subjetivo* al punto de vista objetivo. La unidad que se realiza en el arte entre la libertad y la necesidad, entre lo universal y lo particular, entre lo racional y lo sensible, no se encuentra ya en el espíritu de quien crea la obra de arte o de quien la contempla, sino en la realidad objetiva misma, en la historia.

(*b*) Es en el segundo punto en el que la estética hegeliana deja muy por detrás la de Kant: Hegel da a la estética una nueva dimensión, la de la *historia.*

Schiller, que, con sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* había ejercido una profunda influencia sobre Hegel, percibía ya en la sociedad y en el Estado la fuente concreta del «hombre ideal» por la relación del individuo con sus deseos y sus necesidades, en lugar de oponer a lo sensible la infinidad abstracta del pensamiento.

Hegel establecerá que la fusión o, como él dice, la conciliación, dentro de una libre totalidad, de la idea y de su exteriorización sensible, que es la tarea propia del arte, sólo puede realizarse históricamente.

Al depender la perfección del arte del grado de fusión existente entre la idea y la forma, las grandes

etapas del desarrollo del arte se infieren de las relaciones que existen entre los dos términos.

Hegel distingue, en esta humanización de la naturaleza por el arte, tres momentos históricos:

1. El hombre no posee aún de la infinitud a la cual aspira, más que una idea abstracta que, a causa de esta abstracción, no puede hallar una expresión sensible adecuada en lo finito. Las grandes fuerzas de la naturaleza, todavía opacas e impenetrables para el hombre que no las ha dominado, constituyen la primitiva y obscura concepción de lo infinito y de lo absoluto. Esta etapa corresponde a lo que Hegel llama la religión de la naturaleza. Hay en ello una especie de prehistoria del arte: la significación abstracta y su figuración exterior están yuxtapuestas, y no armoniosamente unidas en una totalidad orgánica. Es el *arte simbólico.*

2. Cuando, en un grado superior del desarrollo histórico, las relaciones entre el hombre y la naturaleza pasan a través de las relaciones sociales; cuando, según el análisis de la *Fenomenología del espíritu,* el hombre convertido en el señor del siervo y, con ello, señor de la naturaleza, concibe su relación con el todo, lo absoluto, no ya como una relación de exterioridad entre la naturaleza y él, sino como una relación armónica entre el ciudadano y la ciudad; cuando las fuerzas supremas son las de la sociedad y no las de la naturaleza; cuando los dioses ya no son fuerzas naturales, sino que, al contrario, tienen un carácter cívico, social, fundadores de instituciones o de Estados, el hombre se encuentra en armonía con el mundo, el sujeto se siente «a gusto» en el objeto. Éste es el momento de lo que Hegel llama las «religiones de la individualidad es-

piritual», en el que en el arte se establece una correspondencia perfecta entre la idea y su expresión, entre la forma y el contenido; ese momento de equilibrio, que constituye el apogeo del arte, es el *arte clásico.*

3. Este equilibrio es inestable, porque el espíritu tiende a liberarse totalmente de lo sensible, a reencontrarse a sí mismo, no en la objetividad de lo sensible, sino en la interioridad de la representación. Se adhiere más a la significación que al signo exterior y sensible. Lo sensible como tal se convierte en un modo de expresión inadecuado de esta concepción superior de la espiritualidad y de lo absoluto. El espíritu como tal no puede ya realizarse completamente por medios exteriores. De ahí una nueva separación entre el fondo y la forma, al igual que en el arte simbólico, pero por razones inversas: esta separación, en el arte simbólico, era debida al carácter todavía demasiado tosco de la concepción del espíritu; en cambio, en el *arte romántico,* que sucede al arte clásico, el equilibrio se rompe, porque la materia sensible es un material demasiado importante para expresar una concepción más profunda del espíritu. El arte simbólico *intentaba* realizar la unión entre la significación interna y la forma exterior; el arte clásico *halló* este equilibrio; el arte romántico, esencialmente espiritual, lo *superó.*

Este momento corresponde a lo que Hegel llama la religión absoluta o la religión revelada, el cristianismo, y a la superación del arte mismo por la religión.

El simbolismo constituye más bien una prehistoria del arte que una etapa de la historia del arte.

El arte y la religión se hallan inextricablemente mezclados.

Según la clasificación a la vez lógica y cronológica

que ya estableció en su *Filosofía de la historia,* este momento del arte y de la religión corresponde a las civilizaciones de Oriente: China, India, Persia, Egipto.

Lo absoluto o lo divino se halla limitado, en primer lugar, por una realidad natural; por ejemplo, la luz en la religión de Zoroastro. Ello significa, desde el punto de vista religioso, la oposición de dos reinos, el de la luz y el de las tinieblas, el de Ormuz y el de Arimán, y además un culto basado en la exigencia de una constante purificación para arrojar de sí las tinieblas.

Desde el punto de vista artístico, «para encarnar» lo universal en figuras particulares y sensibles, se llevó estas figuras hasta «lo colosal». En efecto, la forma más simple y más sencilla para expresar lo infinito en lo finito es lo desmesurado.

Las figuras religiosas, primeros esbozos de obra de arte, tendrán, pues, dimensiones colosales o atributos fantásticos, se trate de las arquitecturas gigantes de Mesopotamia o de las estatuas de cien brazos de la India.

La arquitectura es la primera de las artes y la mejor adaptada a este nivel de la concepción de lo sagrado. De la Torre de Babel a las Pirámides de Egipto, los hombres todavía se contentan con ordenar las formaciones de la naturaleza exterior según las reglas de la simetría.

En esta etapa, el simbolismo del arte es el signo de su imperfección. Como en los dibujos infantiles no se encuentran más que alusiones al objeto, una imagen muy tosca que tiene por misión despertar una idea muy general del objeto, el arte primitivo es jeroglífico. La aprehensión de lo bello consiste siempre en percibir el sentido de la obra. Ahora bien, en el nivel del arte simbólico, la significación no corresponde más que en forma muy grosera al signo accesible. Lo sen-

sible desborda lo espiritual. «*Sentido* es una curiosa palabra que se emplea en dos acepciones diferentes: por una parte, designa los órganos que presiden la aprehensión inmediata; por otra, llamamos "sentido" a la significación de una cosa, a su idea, a lo que tiene de general. Es así como el "sentido" se refiere por una parte al aspecto inmediatamente exterior de la existencia, y por otra a su esencia íntima» (*E*, I, p. 162). En el arte simbólico, estas dos significaciones no coinciden.*

Esta desmesura, esta desproporción aplastante entre lo finito y lo infinito, entre lo sagrado y lo humano, puede expresarse también en forma negativa. En ello el progreso consiste en haber concebido lo *negativo* como un absoluto. La negación más inmediata y más natural es la muerte. De ahí la glorificación del dolor y de la nada, «la muerte de todo lo que participa de la naturaleza por ser considerada como una fase necesaria en la vida de lo absoluto ... La muerte, en efecto, tiene un doble significado: por una parte significa la desaparición directa de lo que es natural, y, por otra, la muerte es la muerte del sujeto natural *solo*, y, en consecuencia, significa el nacimiento de algo más elevado, espiritual, despojado del elemento natural, pero en forma tal que ese momento de la muerte es parte integrante de la esencia misma del espíritu» (*E*, II, p. 60).

Algunas religiones de la India corresponden a esta etapa de la concepción de lo divino que se expresa en el arte por medio de analogías tomadas de todos

* Claudel expresa esta idea en su *Arte poética*: «Sentido: como se habla del sentido de una corriente de agua, del sentido de una frase, del sentido de una tela, del sentido del olfato» (*Oeuvre poétique*, Éd. de la Pléiade, p. 135).

los dominios de la vida de la naturaleza con el ciclo de nacimiento, crecimiento, muerte y resurrección, que es el de las estaciones y del desarrollo de las plantas y de los animales. El mito del Fénix, el de Adonis, o el de Cástor y Pólux, el culto de Osiris, de Dionisos, de Cibeles, de Ceres y de Proserpina, dan testimonio de esta concepción de lo divino.

Ya lo sagrado se interioriza oponiéndose a la inmediatez exterior. Para los egipcios, la inmortalidad del alma es el corolario de la libertad del espíritu, liberado por la muerte de las contingencias y las servidumbres naturales. Las pirámides, dice Hegel, «son inmensos cristales, formas exteriores creadas por el arte, que albergan algo interior, pero en forma tal que se tiene realmente la impresión de que sólo están allí para servir de recinto a ese interior despojado de lo que tiene simplemente de natural» (*E*, II, p. 67). Sólo protegen a un Dios ausente. Las estatuas egipcias, con sus rostros, no expresan ningún sentimiento; sus brazos pegados al cuerpo, su rigidez hierática, son testimonio de la desunión respecto a lo exterior, a toda situación humana, a toda dependencia natural.

La tercera etapa de este arte simbólico, en su esfuerzo por expresar lo infinito por lo finito, es lo sublime: la inadecuación de la significación y del signo, del fondo y de la forma, permanece; lo sensible, lo exterior, «dejos de contener y dejar que aparezca lo interior, sólo lo representa como superándolo y desbordándolo» (*E*, II, p. 85).

Desde el punto de vista religioso, significa la consciencia que tiene el hombre de la vida infranqueable que lo separa de Dios. Esta transcendencia brutal ha sido expresada, por ejemplo, con vigor en los *Salmos de David*. Cada irrupción de Dios en la vida de los hombres señala con mayor fuerza, por la presencia de

lo divino, la oposición entre lo infinito, imperecedero y uno, y todo el mundo finito sometido a las vicisitudes del nacimiento y de la muerte.

Esta transcendencia radical, al separar netamente el espíritu de la naturaleza, permite el paso a una forma superior de la espiritualidad donde lo divino no está ya asimilado a las fuerzas propiamente humanas, sociales. «En la realidad histórica, este paso puede ser considerado como el de un estado en que el hombre se halla sometido únicamente a las necesidades y a la presión de la naturaleza, hacia un Estado basado en la justicia, la propiedad, las leyes, la organización de la vida política» (*E*, II, p. 186).

En sus obras juveniles, Hegel había idealizado ya la ciudad griega como armonía perfecta entre los fines del individuo y los del Estado. La *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía de la historia* desarrollaron ampliamente este tema que reencontramos en la *Estética*: «En la vida moral de los griegos, el individuo era libre e independiente en sí, pero sin desprenderse de los intereses generales del Estado real y de la inmanencia afirmativa de la libertad espiritual en el tiempo presente ... , la substancia de la vida política formaba parte íntima con la vida individual, de manera que los individuos no buscaban en la persecución de los fines generales del Todo más que la afirmación de su propia libertad» (*E*, II, p. 154).

Tales son las condiciones históricas, sociales y políticas del florecimiento de un *arte clásico*.

El hombre individual se halla en perfecta armonía con el hombre social.

Durante el corto período histórico que separa las guerras médicas de la guerra del Peloponeso, según

Hegel, el hombre «no se sabía más que en una unidad esencialmente moral con su ambiente, no conocía sino sus deberes hacia el Estado» (*H Ph*, p. 130). A propósito de las epopeyas, que expresan la concepción del mundo y de la vida de una nación y de una época, la consciencia de un pueblo a través de sus héroes, Hegel dice: «Un pueblo se pone a crear un mundo que desea propio y en el cual se sienta a gusto, y todo lo que más tarde se vuelve dogma religioso inmutable o ley moral representa formas de pensamiento que tienen su vida propia, independiente y separada del individuo, y donde la voluntad y el sentimiento forman aún, por su parte, un todo indiviso» (*E*, III, p 97).*

Al preguntarse cuál debe ser el estado general del mundo para hacer posible el nacimiento de un poema épico, Hegel señala que «las condiciones de la vida moral, los vínculos familiares, la solidaridad del pueblo, en tanto que nación, en la guerra y en la paz, deben ya existir ... sin haber aún revestido la forma de preceptos, de deberes y de leyes de un carácter general ... teniendo la fuerza de imponerse a los individuos incluso contra su voluntad» (*E*, III, página 102).

Lo propio del héroe, en una epopeya así, es encarnar las virtudes más elevadas de su pueblo en la individualidad de un carácter vivo. «Representan una *totalidad* de rasgos, son hombres *enteros* en quienes la manera de sentir, de pensar y de actuar propia de

* Aragon, en *La Semaine Sainte*, novela que participa del género de la epopeya, ha escogido justamente este momento de la vida de un pueblo y de sus héroes, antes de que los grandes ideales hayan «dejado de ser los tanteos de un hombre para encarnarse en masas humanas».

su pueblo ha alcanzado el más elevado grado de desarrollo» (*Ibid.*, p. 119).

Esta nueva concepción del hombre, basada en la unidad armónica del individuo y de la sociedad en que vive, no puede expresarse más que a través de la misma forma humana, y no por símbolos naturales. Los griegos dejan de identificar lo divino con seres naturales. Los antiguos dioses, que personificaban fuerzas de la naturaleza, desaparecían ante los nuevos dioses fundadores de ciudades: la derrota de los Titanes es la expresión mítica de esta transformación espiritual.

El arte más apropiado para expresar esos dioses en forma humana es la escultura, arte característico del clasicismo griego. «En lugar de transformar lo inorgánico, encarado como "lo otro" del espíritu en un recinto que no tiene su finalidad en sí mismo ..., la escultura encarna la espiritualidad misma, la finalidad e independencia en sí y para sí, en una forma corporal conforme al concepto del espíritu y adecuada a su individualidad. Ofrece a nuestra contemplación el cuerpo y el espíritu fundidos en un todo indivisible» (*E*, III, p. 102).

Al expresar lo espiritual por medio de la figura humana, la estatuaria griega ha creado un ideal de belleza específicamente humano. Hegel, en hermosas páginas, muestra que el «perfil griego» es el tipo de rostro más alejado de la animalidad: mientras que el cuerpo animal no existe sino para fines naturales (alimentación, defensa, etc.), el cuerpo y el rostro humano, en la escultura griega, expresan la perfecta armonía del hombre.

Este hombre completo, que se basta a sí mismo, que tiene la ciudad en sí mismo, con sus instituciones y sus leyes, con una serenidad divina que es el ideal

realizado en el arte clásico, lleva sin embargo en él el germen de su decadencia: «Lo que le falta es la individualidad humana, con sus debilidades, sus particularidades, sus contingencias, sus impulsos voluntarios, su naturaleza inmediata, sus pasiones ... ; en resumen, todo lo que debe integrarse en lo universal para poder hallarse en presencia de la individualidad completa del sujeto total, evolucionando en la esfera infinita de su realidad» (*Ibid.*, p. 192).

A esos dioses y a estos hombres les falta la subjetividad infinita. Desconocen los desgarramientos, los dramas, todo lo que engendra la miseria, la fealdad, los combates. La paz de estos dioses demasiado felices cuya armonía ninguna inquietud altera, cuyo apetito de vencer para ir más allá de sí mismo no se ve despertado por ninguna contradicción, esa suficiencia muerta y esos ojos de mármol blanco que no miran nada, ni siquiera el futuro en su eternidad, inspira cierta lasitud y cierta tristeza.

Ese contento que procura la armonía entre la subjetividad individual y el mundo en que ésta se mueve, sólo puede ser la felicidad y la libertad verdadera si aspira, más allá de sí mismo, a un equilibrio más complejo, a una armonía más rica.

«El monstruo del desdoblamiento no hacía más que dormitar». Esta multiplicidad de dioses individuales cada vez más arbitraria, conducía a concebir una fuerza única y universal que superaba las particularidades de los dioses individuales. La formación de los grandes imperios, y por último la del Imperio romano, daba una imagen política de esta unidad de un poder transcendente. Esta unidad superior que dominaba a los hombres y a los dioses perdió el carácter de individualidad de los dioses y tomó la forma de una abstracción: la necesidad, el Destino.

El hombre se encontró desgarrado en sí mismo y separado de la ciudad. Entre el Estado universal, cuya fuerza soberana estaba encarnada en la persona del emperador, y el individuo, con sus fines particulares sin relación con los del Estado, hubo un divorcio radical.

La ley tomó un carácter abstracto, impersonal, y se codificó en el derecho romano, para el cual la persona jurídica, átomo abstracto que simbolizaba una cierta propiedad, no tenía ya nada en común con la «bella individualidad» concreta de los griegos que contenía en sí misma su propia ley.

El individuo se replegó sobre sí mismo y sobre su propiedad: la subjetividad se opuso radicalmente a la objetividad mortífera del mundo.

Esta escisión y esta negación se expresan en la comedia y en la sátira: «La comedia señala la disolución del arte en general ... El objetivo del arte es hacer accesible a nuestra representación la identidad, realizada por el espíritu, de lo eterno, de lo divino, de lo verdadero en sí y para sí, a través de sus manifestaciones reales y de sus formas concretas. Esta unidad se encuentra rota y destruida en la comedia. Lo absoluto que busca realizarse se encuentra imposibilitado de poder hacerlo. De ello resulta una separación entre lo absoluto y la existencia real, con sus caracteres y sus fines. Lo absoluto no puede entonces revelarse sino en forma negativa: todo lo que no le corresponde está destinado a la destrucción. Sólo la subjetividad conserva su firmeza» (*E*, III, p. 289).

Es mediante la risa, que todo lo disuelve y lo diluye, como el individuo asegura la victoria de la subjetividad. Todos los valores sociales son puestos en tela de juicio.

La decadencia del arte clásico, ese desgarramiento del mundo y del hombre, preparaba una nueva forma de arte, una religión más rica, que iba a crear nuevas dimensiones del hombre.

El arte romántico es la expresión de este desgarramiento. Es esencialmente el arte cristiano.

Una vez rota la armonía entre el individuo y el mundo, el hombre perdió su feliz reposo, su suficiencia; no puede vivir ya en ese mundo desgarrado sin aventurarse él mismo en las contradicciones, los tormentos y las luchas del mundo finito.

«La grandeza y la fuerza del hombre tienen por medida la grandeza y la fuerza de la oposición que el espíritu es capaz de superar para reencontrar su unidad; y la intensidad y profundidad de la subjetividad se manifiestan tanto más cuanto que las circunstancias que tuvo que vencer fueron más contradictorias y las oposiciones que tuvo que arrostrar fueron más tajantes, sin haber dejado, en medio de esas contradicciones y oposiciones, de ser él mismo ..., puesto que la fuerza consiste en seguir siendo lo mismo en lo negativo» (*E*, I, p. 216).

Nunca el desgarramiento fue tan profundo como en la Roma imperial. Fue entonces cuando la subjetividad se afirmó con la mayor fuerza: en el plano religioso con el nacimiento del cristianismo, y en el plano artístico con lo que Hegel llama el arte romántico, es decir, el arte cristiano.

«El verdadero contenido del arte romántico está constituido por la interioridad absoluta» (*E*, II, página 245). Nos encontramos aquí muy lejos del arte clásico que se caracteriza por la unión armónica de lo interior y lo exterior. El espíritu, en esta etapa

de su desarrollo, no puede expresarse ya en la exterioridad corporal.

Hegel llamará «artes románticas» a la pintura, la música y la poesía. La pintura, porque a diferencia de la escultura, nos introduce en el mundo donde nuestra vida cotidiana evoluciona, atrayendo nuestra atención hacia lo que no percibimos y se nos escapa en la realidad corriente.

La música, que, por el mismo material que emplea, escapa a la exterioridad y a la existencia permanente, es por excelencia el arte de la interioridad.

En cuanto a la poesía, síntesis de la pintura y de la música, la más completa de todas las artes, nos conduce, más allá del arte, al umbral de la religión.

Este arte es esencialmente cristiano: la vida, la muerte, y la resurrección de Cristo desempeñan en él un papel fundamental.

En esta etapa de la historia universal, etapa del desgarramiento, en que el individuo, al no tener ya en el mundo en que vive valores objetivos a los que poder entregar su vida, sitúa en la interioridad de la consciencia los valores más elevados, «lo divino no puede expresarse, exteriorizarse, sino bajo la forma de una individualidad afligida por todas las insuficiencias naturales y por toda la finitud de las manifestaciones individuales» (*E*, II, p. 263). Las consecuencias estéticas de esta concepción del mundo son muy importantes; el Cristo ultrajado, llevando la cruz y muriendo no puede ser representado según el ideal de la belleza griega. El desprecio de la belleza, la fealdad y la deformidad se convierten en un momento necesario de la expresión estética de la nueva verdad.

Volveremos, al estudiar la filosofía de la religión de Hegel, sobre lo que el cristianismo aportó de nue-

vo a la forma humana al afirmar que Dios es hombre y que todo hombre es Dios.

En el aspecto estético, el arte romántico expresó los valores de la caballería.

Lo que los caracteriza, según Hegel, es que el individuo, animado por el sentimiento del valor infinito de la subjetividad, se desinteresa de los fines, las acciones o los intereses objetivos. Las virtudes cardinales de la caballería, amor, honor, lealtad, son su testimonio.

El amor cristiano y su transposición profana a las novelas de caballería no guardan una medida común con las relaciones sociales que vinculan a los hombres los unos con los otros. Este amor tiene todo su sentido únicamente en la comunidad de la fe. «Esta es la fuente clara que refleja sus imágenes sin que el hombre tenga necesidad de mirar cara a cara y a los ojos a otro hombre, establecer con otros relaciones directas, y sentir, bajo su forma concreta y viviente, la unidad que tiene su fuente en el alma, en la confianza, en la comunidad de los objetivos, en la convergencia de las acciones» (*E*, II, p. 281).

Es notable que, por ejemplo, para mostrar la independencia de estas virtudes o de estos sentimientos respecto a las relaciones sociales, en las novelas de caballería el amor no se halla nunca en el principio de las relaciones de matrimonio. El amor romántico es un sentimiento social. El amor, esta religión profana del corazón, como dice Hegel, se sitúa estrictamente entre dos individuos, más allá de todas las relaciones sociales: «Paso con toda mi subjetividad y todo lo que ésta contiene a la consciencia de otra para impregnar su voluntad y su saber, sus tendencias y sus aspiraciones... Encontrar en otro las razones de su existencia es lo que confiere al amor su carácter de infinitud» (*E*, II, p. 292).

Lo mismo sucede con el honor caballeresco, que no toma su contenido de la realidad social: no es fidelidad a una tarea común, a un país, sino fidelidad a sí mismo, independientemente de todo contenido. El hombre de honor piensa siempre primero en sí mismo y se pregunta, no si esto y aquello es o no justo, sino si corresponde al honor hacer esto o lo otro o abstenerse de hacerlo.

La lealtad tiene el mismo carácter de apego personal, extraño a todos los fines sociales generales.

Estas virtudes caballerescas, muy bellas en sí, no tienen de esta forma ningún punto de inserción en la vida social. El único fin que se le ha asignado a ese mundo romántico, cristiano, dice Hegel, es «la propagación del cristianismo, el despertar y la puesta en movimiento del espíritu de la comunidad» (*E*, II, p. 318), pero esto bajo la más absurda y posible forma, y la más contradictoria con el espíritu mismo del cristianismo: la conquista de un sepulcro vacío, las cruzadas. «El fin perseguido por las cruzadas fue un fin exterior, vacío de todo contenido ... ; la salvación está en el espíritu y no en un sepulcro ... ; se buscaban beneficios temporales justificando los fines profanos mediante razones religiosas. Esto es lo que hace incoherentes y absurdas las Cruzadas» (*Ibid.*, p. 319).

Este arte romántico sucumbe en condiciones análogas a las del arte clásico. La burla cómica mostrará la vanidad de estas empresas: Don Quijote será el portavoz de esta concepción del mundo y de esta forma de arte.

Con esta visión penetrante del futuro, que define con tanta incidencia la evolución del arte hasta el siglo XIX, Hegel concluye este gigantesco fresco.

Lo que a sus ojos caracteriza el gran arte es la reve-

lación de alguna dimensión nueva del hombre, la participación en la creación continuada del hombre por el hombre.

Exige del artista que tenga una idea clara de la marcha del mundo «de la base interna y general sobre la cual descansan los fines, los conflictos y los destinos del hombre ... ; ser capaz de discernir las fuerzas que deciden la suerte del hombre (*E*, I, p. 193).

La tarea asignada al arte no puede ser realizada plenamente por él. No corresponde al arte expresar totalmente lo absurdo que no es susceptible de una traducción netamente sensible, pero que exige la interioridad de la representación y, más allá, del pensamiento puro.

El arte debe superarse así, en virtud de su dialéctica interna, en religión y en filosofía.

LA RELIGIÓN

«En las religiones, los pueblos depositaron lo que pensaban del mundo, de lo Absoluto, de lo que es en sí y para sí, lo que concebían como la causa, la esencia, lo substancial de la naturaleza y del espíritu, en fin, su punto de vista en lo concerniente a la actitud del espíritu humano o de la naturaleza humana respecto a estos objetos, a la divinidad, a la verdad» (*H Ph*, p. 150).

La religión tiene así el mismo objeto que el arte y la filosofía; en el hombre es la consciencia de su verdadera naturaleza, que consiste en no contentarse con lo que existe y con lo que él es, en experimentar la suficiencia de todos los objetivos finitos y en ir más allá, en buscar y crear más allá de la naturaleza, de

la sociedad existente y de él mismo. En resumen, es la presencia viviente de lo infinito en lo finito.

«Dios se determina aquí únicamente como el más allá de lo finito» (*Ph R*, I, p. 109). Su presencia, continúa Hegel, es mi aspiración hacia esa lejanía, mi esfuerzo, mi trabajo y mi lucha por desprenderme de los fines finitos, por franquear el límite de lo que es y de lo que soy. Esta negación del límite y esta creación sin fin.

Si ésta es la naturaleza verdadera del hombre, si el hombre no es un ser finito y definido de una vez para siempre, encarcelado en su definición y en sus límites como una especie animal con inmutables instintos, si él es el *acto* de franquear todo límite, si él es, en cierta manera lo infinito en acto, todo lo que en él es finito, es decir, definido y definitivo, dado, exterior, como un cuerpo o un instinto, o un prejuicio, o una pasión experimentada, no es más que lo contrario de lo que es, no-ser, y no tiene sentido más que como material para lo que él es verdaderamente y debe devenir.

En cuanto a lo infinito, éste no es únicamente lo que está más allá de lo finito, es decir, su otro.

El falso infinito se contenta con decir no y con pasar a otra cosa, sin conservar nada de lo que ha negado. Es la negación abstracta de lo finito. Por ejemplo, la búsqueda indefinida de las causas: se puede seguir sin tregua esa cadena. Esta tediosa repetición de lo finito no es el verdadero infinito.

El verdadero infinito contiene en sí todo lo finito. es el acto mismo que enuncia lo finito y le da un sentido, la totalidad viviente que se crea a sí misma interminablemente al reconocer lo finito como tal, al negar su suficiencia, integrándolo como un momento necesario pero subalterno, y ello sin reposo y sin final.

Este verdadero infinito es el movimiento mismo, el movimiento más complejo y más rico, el movimiento dialéctico, el acto de la creación.

«La religión es el espíritu consciente de su esencia ... , la elevación de lo finito a lo infinito» o, en términos más vulgares, «la representación de la unidad de las naturalezas divina y humana» (*Ibid.*, p. 45).

«El hombre se eleva de lo finito a lo infinito. Va más allá de lo individual y se eleva a lo universal. La religión es lo que le hace sentir en su consciencia la nada de lo finito y su dependencia, él busca la causa y sólo encuentra su serenidad colocándose en presencia de lo infinito» (*Ibid.*, II, pp. 40-41).

Es cierto que el arte podría, en cierta medida y hasta cierto punto, expresar esta relación de lo finito con lo infinito.

La historia del arte y la historia de la religión son, en Hegel, no tan sólo paralelas, sino que se hallan estrechamente mezcladas. El arte simbólico tenía por función, al igual que la «religión natural», «percibir lo infinito en lo finito». La desmesura, la exageración, era la técnica aún primitiva que permitía expresarlo.

La ley del desarrollo de las religiones de la naturaleza es la misma que la del arte simbólico: la infinitud de lo divino se expresa cada vez menos por el simbolismo de las fuerzas de la naturaleza y cada vez más por la interioridad subjetiva, propiamente humana, de dioses cívicos, cuya fortaleza no es ya semejante a la de las fuerzas naturales, sino a la de las fuerzas sociales, a la del hombre y sus instituciones. El símbolo retrocede, existe una separación entre el poder de los hombres y el poder de los elementos, y entre ambos poderes sólo se podrían establecer ana-

logías más o menos simples, en las que el significante era distinto de la significación. En la nueva etapa se produce la adecuación entre lo que el hombre quiere y lo que realiza.

Las religiones de la naturaleza «son simbólicas, su sentido difiere de la representación exterior. Por el contrario, los dioses griegos no son símbolos, no tienen más sentido que el que muestran» (*Ph R*, II, p. 142).

Hegel considera el mito de Edipo como el testimonio de ese paso de las religiones de la naturaleza, a las que Egipto dio la última y más alta forma, a las religiones de la individualidad espiritual que florecieron primero en Grecia. Lo que está en cuestión es la naturaleza del hombre. «El enigma está resuelto; un mito significativo y admirable nos muestra la esfinge asesinada por un griego, y el enigma se resuelve así: el contenido es el hombre, el espíritu libre que se conoce» (*Ibid.*, II, p. 187).

A esta segunda etapa del desarrollo en el hombre de las relaciones entre lo infinito y lo finito corresponde, en la estética, el arte clásico, y, en la historia de las religiones, lo que Hegel llama «las religiones de la individualidad espiritual».

La imaginación griega no pobló de dioses la naturaleza. El espíritu afirma su triunfo sobre la naturaleza. La fuerza verdadera no es natural, sino política. Zeus, dios de las leyes y del poder, obtuvo una victoria sobre los Titanes, fuerzas de la tierra, del mar y del cielo. Ciertamente, en las artes estos dioses estarán representados bajo una forma sensible, pero esa obra de arte es el producto de la mano de los hombres, y estos dioses espirituales tienen el rostro y el cuerpo de hombres.

Esta religión expresa la relación en el hombre de lo finito y lo infinito bajo la forma de la belleza.

«En la religión de la belleza, la significación se reconcilia con la materia, con el elemento sensible, el ser para otro; lo espiritual se manifiesta enteramente en esta exterioridad; ésta significa lo interior que se conoce enteramente bajo su forma exterior» (*Ph R*, II, p. 61).

El mundo es aquí la manifestación del sujeto: el ser natural se halla transfigurado por el espíritu hasta no ser más que el testigo o el signo.

En este estadio, el espíritu se manifiesta en la obra de arte, vive en el elemento sensible, vive completamente en él. Esos dioses no tienen impenetrabilidad en el hombre, nada que no descubra en sí mismo o en el orden de su ciudad. Dioses maravillosamente humanos, dioses demasiado humanos, demasiado miserablemente humanos, cuyos fines están todavía tan limitados como los de los hombres. Atenea es el genio del pueblo ateniense, su expresión total y su vida satisfecha.

Esta concepción del hombre a pesar de su belleza sigue siendo muy limitada, con horizontes prefijados. «La república romana era la cualidad fundamental de Catón; cuando dejó de serlo, éste murió; esta cualidad estaba tan unida a él que no pudo vivir sin ella. Esa cualidad determinada es finita, es esencialmente un límite, una negación. El republicano romano constituye el límite de Catón; su espíritu, su idea, no tienen ya extensión. Esta cualidad forma, pues, el límite de algo que llamamos finito» (*Ph R*, II, p. 42). A esta humanidad le faltan aún muchas dimensiones: no tiene consciencia de la subjetividad propia y de las superaciones que ella permite, a lo infinito, de todo orden ya establecido. La ausencia de esta subjetividad y esta infinitud es el límite.

Pero si para ese hombre no existe otro fin que exis-

tir, existir en su armonía con la ciudad que le rodea, en la familiaridad de los dioses que expresan esta armonía, ¿en qué se convertirá su religión cuando se rompa el frágil equilibrio entre la ciudad y el ciudadano, cuando el imperio unitario de los Césares romanos se haya vuelto tan lejano, tan extraño, tan temible que tomará la forma de un destino impersonal y amenazador?

Pedirá entonces a sus dioses que no expresen, sino que garanticen. Los dioses romanos cumplen funciones utilitarias para satisfacer las necesidades domésticas, particulares, para mantener también la cohesión del Estado. Es una religión política que tiene como fin el Estado. Sin embargo, qué poder tan irrisorio es el de los pequeños dioses de antaño al lado del poder del emperador. Por encima de esta plebe innumerable de dioses antiguos está el emperador, que puede, en su soberanía arbitraria y todopoderosa, suscitar en la vida de las particulares desgracias mayores que todas esas divinidades subalternas.

Era para todos y para cada uno el destino, pero un destino arbitrario. «Es muy lógico que el emperador, poder supremo, haya sido venerado como un dios; pues él es este poder irracional que rige a los individuos y su condición» (*Ph R*, II, p. 188).

La alienación del hombre, de sus fuerzas propiamente humanas, alcanza aquí un grado supremo.

En el emperador se ha concentrado e individualizado todo el poder alienado de la humanidad, todo lo divino se ha unido en este ser finito. Y, al mismo tiempo, es la desdicha y el poder absoluto del individuo, despojado de todo su ser, de todo su poder y de todo su futuro.

De esta contradicción, que es la más profunda, y de este dolor, que es el más universal, nacería una nueva

forma de religión, una concepción nueva de la relación, en el hombre, de lo finito y lo infinito. «La desesperación que predominaba en el espíritu del mundo de no hallar en esta vida y en la finitud la forma de satisfacerse, todo ello preparaba el terreno para la verdadera religión del espíritu» (*Ph R*, II, p. 194).

Es ésta la religión que Hegel llama la «religión absoluta», en la cual el espíritu, consciente de su verdadera naturaleza, no puede ya expresarse en la exterioridad sensible. Al tomar conciencia de su interioridad bajo el peso de toda la antigua angustia del mundo ya no puede expresarse plenamente en el arte.

Lo que revelará el cristiano de las nuevas dimensiones del hombre, no puede, según Hegel, expresarse plenamente en el arte y es lo que a sus ojos hace a la vez la grandeza y la debilidad del arte romántico: la significación que busca dar a sus obras desborda siempre la expresión artística.

¿Cuál es, pues, el contenido específico de esta religión absoluta que ocupa el lugar del arte en la tarea de manifestar al hombre su propia naturaleza?

Este mensaje único, que el arte no puede expresar totalmente, es el de la Trinidad y el de la muerte de Dios.

El volumen de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión,* dedicado a la religión absoluta (parte III), contiene, después de la definición de la religión absoluta, tres subdivisiones fundamentales: el Reino del Padre, el Reino del Hijo, el Reino del Espíritu. Es decir, que el dogma de la Trinidad constituye la esencia de esta religión absoluta.

Hegel reprocha al pietismo de sus contemporáneos el haber vuelto insípido el cristianismo al reducirlo

a un moralismo vulgar y al dejar de lado lo esencial: la revelación de la verdadera naturaleza en la Trinidad.

La relación de lo finito con lo infinito, del sujeto finito con su objeto infinito, del hombre con Dios, cuando se superan las religiones de la naturaleza y las religiones de la individualidad espiritual, aparece, con la religión absoluta, en su verdadera riqueza.

Lo infinito, Dios, puede en primer lugar ser pensado tan sólo «antes de la creación del mundo», dice Hegel en una frase que recuerda literalmente la que empleó para definir su Lógica. Es lo que llama ahora el «Reino del Padre».

«En segundo lugar: Dios crea el mundo y pone la escisión; de una parte crea la naturaleza y por otra el espíritu finito». Es «el reino del Hijo».

Finalmente, esta revelación de Dios en el mundo finito, esta reconciliación de lo finito y de lo infinito, permitió al espíritu vivir en la comunidad de los que poseen esa revelación. Es el «reino del Espíritu».

Hegel señala que no se trata de una fenomenología de la religión en la cual se descompondría, según las exigencias de nuestro espíritu, lo que en realidad es uno.

No se trata tampoco de tres épocas que se suceden en el tiempo: Dios antes de la creación, Dios creando el mundo y enviando a él a su hijo, Dios viviendo en su Iglesia. En esto hay que desconfiar del lenguaje. La religión, según Hegel, traduce una verdad absoluta, eterna, en el lenguaje figurativo de la *representación,* bajo la forma de un mito. Corresponderá a la filosofía superar ese estadio para concebir esta verdad en su verdad, que es la del pensamiento puro, que aprehende esa Trinidad en su unidad profunda.

¿Cuál es, pues, el contenido de la Trinidad tal

como se expresa en la representación religiosa? ¿Qué concepción del mundo y de la vida, qué nueva dimensión del hombre reveló ella durante el curso de la historia?

Dios (el Padre) sólo puede definirse, en primer lugar, como «el Creador eterno, la manifestación eterna; es esto, este *actus*; esa es su noción, su determinación» (*Ph R*, III, p. 44).

El acto de crear no puede separarse de la creación por la que se manifiesta. El espíritu, como acto, como acto creador, no puede separarse de lo que lo manifiesta y de lo que lo crea. La naturaleza misma del espíritu es objetivarse.

Dios, como espíritu, es, pues, actividad absoluta, eternamente creadora. Es el principio fundamental de toda existencia.

Es a la vez él mismo y su Otro, su necesaria creación: la naturaleza, y también el hombre en su finitud, el Hijo.

El hombre ha sido creado a imagen de Dios; ha sido creado creador. La naturaleza del hombre es divina; el hombre es el acto de crearse, como el mismo Dios. El sujeto tiene un valor absoluto. El hombre no podría ser bueno «por naturaleza», en una inocencia animal. Si es bueno, sólo puede llegar a serlo por voluntad, por esa misma voluntad y ese mismo conocimiento que son fuente del mal. La representación mítica de la caída tiene esta significación: el hombre ha roto con la naturaleza y con su inocencia primera; conoce la escisión, puede oponerse a Dios, lo cual es el mal; puede oponerse al mundo, lo cual constituye la desdicha.

Para escapar a la desdicha, debe transformar el mundo por el trabajo. Eso es lo que le hace superior al animal.

Para que el hombre adquiera la certeza de su naturaleza divina, Dios debería manifestarse en la tierra de forma carnal. La encarnación, en Cristo, reconcilia lo infinito y lo finito, cuya forma y cuyas obligaciones totales asume lo infinito.

Jesús es el signo de esta reconciliación. Es el signo de que Dios no es únicamente creación, sino amor. En efecto, al asumir la condición del hombre, al aceptar la ley de nacer, que es también la de sufrir y morir, y al morir en la cruz, la más vil de las muertes, la de los malhechores, da testimonio de que la cosa más innoble es a la vez la más noble: «Es preciso ver en ello la expresión inmediata de la Revolución concluida contra todo lo que existe» (*Ph R*, página 155).

Esta vida y esta muerte indigna son la vida y la muerte de Dios. Más allá de la escisión más brutal entre lo infinito y lo finito, tenemos la reconciliación más perfecta. «No se tiene la intuición de la existencia temporal perfecta de la Idea divina en el presente más que en la muerte de Cristo. La alienación suprema de la Idea divina: Dios ha muerto, el mismo Dios ha muerto, es una representación prodigiosa, terrible, que presenta a la representación el abismo más profundo de la escisión. Sin embargo, esta muerte es también el amor más grande. El amor, en efecto, es identidad de lo divino y de lo humano ... Tenemos aquí, pues, la intuición de la unidad en su grado absoluto, la intuición suprema del amor. El amor consiste, en efecto, en renunciar a la propia personalidad, a los propios bienes; es una actividad consciente, la renuncia suprema de sí para el otro, y se manifiesta en esta alienación extrema de la muerte, que representa el límite de la vida. La muerte de Cristo es la intuición misma de ese amor absoluto» (*Ibid.*, p. 152).

Esta muerte de Dios expresa el momento de la negación como momento necesario del despliegue del espíritu. Dios ha muerto, y esa muerte es un momento de la naturaleza divina, un momento necesario del despliegue de la naturaleza humana que no constituye sino uno con la naturaleza divina. Ello significa que todos los fines que la voluntad del hombre pueda perseguir, tarde o temprano pueden y deben abolirse en la tumba del espíritu, y que ésta es la condición misma de la vida del espíritu como tal. Esta muerte no es sino la muerte de la muerte, es decir, la condición primera de la resurrección.

«Se dice en un cántico de Lutero: El mismo Dios ha muerto. Se ha expresado así la consciencia de que lo humano, la finitud, la infinitud, la debilidad, la negación, son un momento de lo divino, que todo ello está en Dios, que la finitud, la negatividad, la alteridad no están fuera de Dios, y que la alteridad no es un obstáculo para la unidad con Dios. La alteridad, la negación, se conocen como un momento mismo de la naturaleza divina. En esto se desarrolla la más sublime idea del Espíritu» (*Ibid.*, p. 164).

Por la muerte de Dios, el hombre adquiere la certeza de su unidad con Dios. Esta certeza se halla en el principio de la comunidad del espíritu.

La fe no consiste en creer en Dios, sino en creer que ese hombre es el Hijo de Dios. En este reino del espíritu, «este amor no es humano, no es el amor de los hombres, ni el amor sexual, ni la amistad» (*Ibid.*, p. 172), es el amor infinito engendrado por el dolor infinito, es la comunión de los santos.

A pesar del acento místico de esta meditación hegeliana, podemos preguntarnos qué es lo que queda, en esta filosofía de la religión, de la ortodoxia cristiana.

Es necesario reconocer que, en la concepción hegeliana, el culto, es decir, el conjunto de las relaciones prácticas con Dios, tiene esencialmente por objeto conducir al hombre a asimilar plenamente, a asumir la naturaleza humana, divina en su esencia. Es la reconciliación de lo infinito y de lo finito.

Desde el punto de vista teórico, la más elevada forma del recogimiento conduce a la filosofía; desde el punto de vista práctico, el sacramento más elevado es la moralidad.

Dios es la forma más elevada de la autoconsciencia. El fin último del culto es la existencia de Dios en el hombre. Y Hegel añade: «Lo que parece ser mi acción es la acción de Dios, e inversamente, Dios existe sólo por el hecho de mi actividad. Los dos seres en uno solo es la reconciliación absoluta» (*Ph R*, 1.ª parte, p. 195).

La ambigüedad de tales fórmulas y, más allá de las fórmulas, de la dialéctica misma del desarrollo del pensamiento hegeliano condujo a los comentaristas a preguntarse si Hegel no sería ateo.

Es verdad que la posición religiosa de Hegel es ambigua y que en una época en que el catolicismo comenzaba a reimplantarse en Alemania, acusado de ateísmo cuando dictaba sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión,* a menudo se vio obligado a ponerse a la defensiva para apartar de él esa sospecha que, algunos años antes, costó a Fichte su cátedra de filosofía.

Pero eso no es lo esencial. El problema consiste en determinar cómo concibe Hegel la naturaleza de las relaciones entre Dios y la naturaleza, la razón, la historia, la autoconsciencia.

Las relaciones de Dios y de la naturaleza ya habían sido definidas en la *Lógica*: «En tanto que inmediato, Dios es sólo naturaleza. O la naturaleza no es más

que un Dios escondido que no se manifiesta todavía como espíritu y, por consiguiente, no es el Dios verdadero. O aún en el pensamiento, en el primer pensamiento, Dios no es sino el puro ser o también esencia, el absoluto abstracto, pero no Dios como Espíritu absoluto, tal como es únicamente la verdadera naturaleza de Dios» (*L*, II, p. 185).

Dios, por tanto, parece no ser más que el desenvolvimiento total del mundo real. Toda cosa no es sino un momento de Dios, no tiene existencia y significación sino en él. El hombre se identifica con el acto creador de Dios cuando deja que la cosa se desarrolle en él hasta la totalidad concreta. Dios y el mundo son inseparables: «Sin el mundo, Dios no es Dios». Esto se desprende de la naturaleza misma de lo infinito, que no puede pasarse sin lo finito, no se manifiesta más que en él, y también de la naturaleza del espíritu, que no puede existir sin manifestarse. «Dios se manifiesta en el presente sensible; no tiene otra forma que el modo sensible del espíritu, el del hombre individual ... Así se ha establecido que la naturaleza divina y la naturaleza humana no son diferentes; Dios se manifiesta en forma humana. La verdad es que no hay más que una sola razón, más que un solo espíritu» (*Ph R*, III, p. 134).

El mundo y Dios no son más que dos aspectos de una misma realidad. Lo que excluye la noción de creación: «El espíritu es para sí, es decir, se hace su propio objeto y, conservándose a sí mismo en la búsqueda de la noción, es lo que llamamos mundo, naturaleza. De igual modo el objeto regresa a su fuente; este doble movimiento es la vida divina» (*Ibid.*, I, p. 151). Se comprende fácilmente por qué Hegel se vio llevado a librar a Spinoza de la sospecha de ateísmo; «El spinozismo es más bien un acosmis-

mo» (*Ibid.*, p. 167). Es un alegato *pro domo,* pues si introdujo en el spinozismo el devenir y la historia, no modificó en lo esencial la concepción de las relaciones entre Dios y el mundo: lo finito no tiene en sí su razón de ser, sólo lo infinito existe, pero, en esta totalidad viviente del universo, lo infinito no es más que la totalidad concreta de lo finito en la totalidad de su desarrollo.

Esta doctrina no excluye únicamente toda transcendencia, sino que excluye hasta la posibilidad misma de un acto único de creación, puesto que «existir es poner la diferencia» (Ibid., II, p. 32).

Las relaciones entre Dios y la razón humana excluyen tan radicalmente el dualismo y la transcendencia como las relaciones de Dios y la naturaleza. «No hay más que una razón, no hay una segunda, sobrehumana; es lo divino en el hombre» (*H Ph*, p. 113).

Esta idea tiene, por otra parte, una extensión mucho más vasta en Hegel: «Lo divino vuelve a encontrarse principalmente en la producción humana» (*Ibid.*, p. 155). Pero es particularmente en la razón donde Dios se manifiesta al hombre.

Este Dios, que no tiene existencia transcendente a la naturaleza y a la razón, tiene una historia: «El mundo intelectual, divino, la vida divina en sí se desarrolla, pero esos círculos de vida son los mismos que los de la vida del mundo» (*Ph R*, p. 149).

La religión no es más que la autoconsciencia de la Idea convertida en totalidad concreta al término de su desarrollo. Dios es la realidad tomando autoconsciencia, y este absoluto adquiere autoconsciencia solamente en el hombre. «La religión es el conocimiento que tiene de sí el espíritu divino por medio del espíritu finito» (*Ibid.*, p. 133).

La naturaleza divina es idéntica a la naturaleza hu-

mana. El culto de una religión tal no puede ser, pues, separado de la vida: es la vida misma en su acto creador.

Es el acto mediante el cual se afirma y se objetiviza, en las acciones humanas, la pasión dominante del todo, el amor del todo, el sentimiento de la responsabilidad personal con respecto al todo. El trabajo, el arte, la creación en todas sus formas, son las más perfectas ofrendas por las que se expresa la presencia de lo divino en el hombre y el esfuerzo del hombre para crear en sí lo divino, es decir, lo humano auténtico: «La eterna historia de Dios y de la humanidad, del movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios, se presenta, y la consciencia la considera con la consciencia de sí misma en *la historia*» (*Ibid.*, p. 231).

Así pues, no hay en Hegel ninguna transcendencia, ningún dualismo y, por consiguiente, ninguna salvación posible que provenga del exterior: partiendo de la experiencia vivida del desgarramiento y de la angustia, sólo espera su salvación del conocimiento. La única realidad es la de la historia en la totalidad de su desarrollo. Nada existe fuera de ella: es la manifestación total del espíritu que le es inmanente.

No es el espíritu quien nace del desarrollo de la historia; ese desarrollo no es, al contrario, más que la manifestación exterior de la Idea.

Esta Idea, substancia-sujeto, tiene todos los atributos tradicionales de Dios.

Es justo, pues, decir al mismo tiempo, con Feuerbach: «Si no se abandona la filosofía de Hegel, no se abandona la teología» (*Thèses provisoires*, p. 120), y: «La filosofía de Hegel es la última gran tentativa de restablecer el cristianismo destronado y muerto por la filosofía, apoyándose en la identificación, co-

mún en los tiempos modernos, de la negación del cristianismo al cristianismo mismo» (Feuerbach, *La philosophie de l'avenir,* p. 159).

La ambigüedad subsiste constantemente en la filosofía de Hegel: ¿es una teología o un humanismo? Sin la menor duda, Hegel trató de conciliar las dos. La religión y la filosofía son a la vez la concepción que el hombre, espíritu finito, puede hacerse de Dios, y la consciencia que Dios adquiere de sí mismo en el hombre. Hegel lo dice explícitamente en la *Enciclopedia,* en la que trata con estos términos el conocimiento de Dios: «Dios no es Dios sino en tanto que se conoce; su conocimiento de sí es además la consciencia que tiene de sí mismo en el hombre y el conocimiento que los hombres tienen *de Dios,* conocimiento que progresa hasta el conocimiento que el hombre tiene de sí *en Dios*» (§ 564).

La religión no es, pues, para Hegel un diálogo del hombre con una inteligencia o un poder transcendente, sino una participación personal activa en un acto que se ejerce y sólo puede ejercerse en el hombre, un acto mediante el cual el Todo de la vida se construye a sí mismo.

Como vemos, no hay aquí la menor traza de transcendencia.

El pensamiento hegeliano se desarrolla íntegramente en una estricta inmanencia. Para él no se trata más que del hombre y de su relación total. Su Dios es el Dios-programa de los humanistas, y no el Dios-persona de los teólogos. Hemos recordado ya este texto de su juventud que contiene en germen *La esencia del cristianismo* de Feuerbach: «Fue un mérito reservado a nuestro tiempo el reivindicar como propiedad del hombre, al menos en teoría, los tesoros que han sido despilfarrados en los cielos, pero, ¿cuál será

el siglo que tenga la fuerza de realizar este derecho y de asegurar esta propiedad?» (Nohl, p. 225).

Del hecho de que Hegel elimine toda transcendencia de Dios no sería exacto concluir que reduce Dios al hombre, pues lo propio del hombre es precisamente, para él, convertirse en Dios.

Ahora bien, para Hegel el hombre sólo puede convertirse en Dios—como lo enseña el cristianismo por imágenes y símbolos—porque Dios se hizo hombre. Lo absoluto no puede nacer a partir de lo que no es. Si lo absoluto puede, al final, realizarse, es porque estaba presente ya desde el origen.

El cristianismo es, pues, para Hegel la religión por la que es necesario pasar para llegar a la religión absoluta. La consciencia desventurada es una etapa del Saber absoluto.

No se puede, por tanto, identificar el Saber absoluto con un humanismo rigurosamente ateo, puesto que Hegel aplica al hombre la idea cristiana de Dios.

Lo que desaparece totalmente del cristianismo, en Hegel, es la Revelación. Sin duda alguna, para Hegel Dios está en el hombre y el hombre está en Dios, pero lo que diviniza al hombre no es la Revelación ni la Fe, es el Saber absoluto.

Tan sólo como una metáfora puede asimilarse este Saber absoluto hegeliano, unión del sujeto que conoce y del objeto conocido, con una experiencia mística.

La concepción hegeliana de la «muerte de Dios» es la expresión de la intuición central del pensamiento específicamente hegeliano.

Expresa la idea central de Hegel: lo absoluto sólo se pone oponiéndose, se limita a sí mismo y por ello se niega, y no es lo absoluto más que por la acción de esa negación. Lo infinito es lo infinito sólo por lo

finito, ese finito en el cual lo infinito aflora sin cesar y se transparenta a través del deseo y la muerte.

Hegel toma aquí una posición opuesta a la de los materialistas franceses del siglo XVIII, que enfrentaban la filosofía a la religión. «La Ilustración ... lo toma mal cuando la filosofía demuestra lo que hay de razón en la religión cristiana ...» (*Ph R*, III, página 212), y sin embargo las religiones «son la obra suprema de la razón, y es absurdo creer que los sacerdotes inventaron las religiones para engañar a los pueblos» (*H Ph*, p. 151).

Si la religión no es la etapa superior del desarrollo del espíritu y si la filosofía está más allá, no es a causa de su contenido, sino de su forma: la religión no es aún más que una representación figurativa de la verdad asoluta que no puede encontrar su expresión adecuada más que en el pensamiento puro.

Hegel admite de buen grado que la fe puede ser un camino para llegar a la verdad. Sin embargo, permanece dependiente de una autoridad, de un dogma, mientras que la filosofía es el pensamiento libre, que crea todo a partir de sí mismo y no a partir de un «dato» exterior. Así, en su *Historia de la filosofía,* Hegel separa las doctrinas de los Padres de la Iglesia y la enseñanza de los escolásticos por considerar que no son auténticas filosofías.

Este elemento de «positividad» de la religión debe ser eliminado. Hay en esto una contingencia que debe ser reabsorbida por la necesidad racional. Una concepción de este tipo conduce finalmente a dejar poco lugar a la Revelación y a no ver en la historia sagrada y en sus relatos más que una alegoría, un mito, que traduce en imágenes una verdad racional.

Es en este sentido que Hegel habla constantemente de la «mitología cristiana». Cuando decimos que Dios

ha engendrado al Hijo, es «una imagen». La creación del mundo es una «representación». La caída es un mito, como el del Fénix.

Por esto, sobre todo, el pensamiento hegeliano ha sido particularmente mortífero para la religión revelada.

Si es falso decir que Hegel era ateo, es indiscutible que la izquierda hegeliana, y después Feuerbach y Marx, hallaron en él los principios metodológicos de una crítica religiosa que conducía necesariamente al ateísmo.

LA FILOSOFÍA

La concepción hegeliana de la filosofía como superación del arte y la religión en la expresión de la verdad absoluta, responde a la pregunta planteada en las primeras líneas de este libro. Hegel planteó un problema que nuestro siglo está resolviendo.

Para Hegel, la filosofía, al igual que la religión, nace del desgarramiento del mundo y, como ella, su misión es superar ese desgarramiento.

Hegel compara de buen grado su época con aquella en que nació el cristianismo y le asigna una tarea semejante a la que cumplió la religión cristiana.

Lo que caracteriza una época semejante es a la vez una «ruptura con el mundo real» y lo que es consecuencia de ello, el desdoblamiento del hombre, «la ruptura entre la existencia interior y la existencia exterior», el espíritu no sintiéndose ya satisfecho con el presente inmediato.

Hegel concibe una «concordancia de las revoluciones políticas con la aparición de la filosofía» (*H Ph*, p. 318), no estableciendo entre los dos fenómenos una

relación de causa a efecto, sino descubriendo en ellos la misma fuente: el desgarramiento de la sociedad y el desdoblamiento del hombre.

Define al hombre moderno como «una especie de anfibio que vive en dos mundos contradictorios entre los cuales la consciencia duda sin cesar, incapaz de fijarse y de tomar una decisión que la satisfaga. Pero al mismo tiempo que se encuentra en el extremo de este desdoblamiento, la cultura moderna y la inteligencia moderna han planteado la necesidad de su reabsorción ... En nuestros días, esta oposición se experimenta de forma particularmente viva y preocupa a los hombres de múltiples maneras. El pensamiento no deja de avivarla, y es el entendimiento con su "tu debes" que erige como una realidad, lo que la mantiene. Vuelve al hombre inquieto y como acosado por todos lados ... ; al hombre le interesa que esta oposición desaparezca, que deje lugar a la conciliación ... Ésta es la función de la filosofía, y su función principal es suprimir las oposiciones ... ; la filosofía tiene como tarea demostrar que si la contradicción existe, se halla ya, tal como es, reabsorbida de toda eternidad, en sí y para sí» (*E*, I, pp. 48-49).

La filosofía hegeliana es la filosofía de la época del mundo desgarrado y de los hombres desdoblados, de una época en que los fines personales y los fines sociales no están en concordancia, sino en oposición. Vivimos la agonía de este mundo como Hegel vivió las primeras etapas. Por ello, los problemas que él planteó son los nuestros y nos corresponde responder a ellos y resolverlos.

En un mundo semejante, el individuo no puede actuar con toda su individualidad, como totalidad humana, como hombre total. Su acción, en la inmensa mayoría de los casos, no es libre creación, sino tra-

bajo obligado por la necesidad, trabajo parcial, que desmenuza al hombre, lo divide y lo mutila. Este hombre y su trabajo no son fines en sí, sino medios para fines extraños, obscuros, por otra parte, y que flotan muy alto por encima de él y lo dominan, como fuerzas extrañas, como fuerzas de la naturaleza. Son, por tanto, obras alienadas del hombre: las instituciones, las leyes, las creencias. Es el reino de la no-libertad, del que Hegel hace esta descripción sorprendente: «El hombre, en tanto que individuo, para preservar su individualidad, debe convertirse en un medio al servicio de los otros y de sus fines limitados, y, a su vez, servirse de los otros como medios ... Todo individuo viviente se encuentra en esa situación contradictoria, que consiste en considerarse como un todo acabado y cerrado, como una unidad, y, al mismo tiempo, en encontrarse bajo la dependencia de lo que no es él, y la lucha que tiene por objetivo la solución de esta contradicción se reduce a tentativas que no hacen más que prolongar la duración de la guerra» (*E*, I, pp. 184-186).

Hegel busca la solución de esta contradicción en la «conciliación», por medio del arte, de la religión, de la filosofía, que son otros tantos grados de la libertad, o más bien de la liberación de este desgarramiento.

El objetivo perseguido es la libertad, es decir, el espíritu encontrándose «a gusto» en el mundo, sin chocar con ningún dato exterior, con nada que le sea extraño.

«El arte es capaz de crear un mundo sin disonancias ni contradicciones, un mundo, por así decirlo, redondeado y recogido en sí mismo» (*E*, I, p. 307). Su *Estética* nos brinda ejemplos significativos: repetidas veces, por ejemplo, da la muestra de la pintura

holandesa, que ilustra esta concepción de la libertad, es decir, sentirse a gusto en las cosas. «Los holandeses crearon ellos mismos la mayor parte del suelo en que viven. Esta prosperidad vigilante y honesta, esta autoconsciencia desbordante y feliz, todo ello, no lo deben más que a sí mismos, y ello es lo que constituye el contenido general de sus cuadros» (*E*, I, p. 206).

Cuando aborda el drama moderno, que «consiste en pensar que es imposible crear, gracias a acciones humanas, una realidad armónica a pesar de los desacuerdos y los conflictos de intereses, de pasiones y de caracteres» (*E*, III, p. 257), denuncia como quiméricas las tentativas de estos «jóvenes que evolucionan en un mundo considerado como incompatible con sus ideales, que ven una desgracia en la existencia de la familia, de la propiedad, del Estado, de las leyes, de las ocupaciones profesionales, que son, según ellos, una amenaza constante a todos los derechos eternos del corazón ... Abrir una brecha, cambiar el mundo, mejorarlo, o al menos fabricarse un rincón de cielo en la tierra» (*E*, p. 234), he ahí la quimera, he ahí el peligro. Es lo que Hegel llama, tomando el título de la primera parte del *Wilhem Meister* de Goethe, «los años de aprendizaje». En nombre de esta «cordura» condena el «Karl Moor» de Schiller, que «se subleva contra el orden burgués en su conjunto» (*Ibid.*, III, p. 277). Todo esto debe concluir en la vuelta a la prudencia del héroe, que «comprende que lo mejor es adaptar sus formas de pensar y sus deseos a las condiciones de vida real». No se trata de cambiar el mundo, sino de comprenderlo y adaptarse a él.

En niveles más elevados, la religión y la filosofía tienen la misma misión conciliadora.

Es notable que, por otra parte, la evolución reli-

giosa de Hegel esté estrechamente unida a su evolución política. En su juventud, es hostil al cristianismo, al cual opone el ideal de una religión cívica parecida a la de las ciudades griegas y que los cultos revolucionarios en Francia tratan de instaurar para educar al pueblo en el espíritu de la libertad política y de las virtudes cívicas; cuando abandona, muy pronto, por otra parte, sus convicciones republicanas frente a lo que él considera el fracaso del jacobinismo, acepta el cristianismo como moral basada en el valor infinito de la subjetividad. Renuncia al sueño de un renacimiento de la ciudad griega y considera que la única vía de desarrollo de Alemania es la de una lenta instauración de un reino burgués que conserve, en forma de compromiso, ciertas instituciones surgidas del feudalismo. El cristianismo, en Alemania, «purificado» por la Reforma luterana, proporcionará la base espiritual necesaria para esta transformación y permitirá prescindir de una revolución.

En esta perspectiva, el cristianismo es, para Hegel, religión de la reconciliación. «En la religión cristiana se hace sentir, más aún que en otras religiones, esa necesidad de reconciliación; pues comienza por la escisión absoluta, y esta necesidad no aparece sino cuando la consciencia se halla escindida. La religión pagana encierra en sí la conciliación gozosa desde el principio. La religión cristiana no ofrece esta alegría; ella misma provoca la necesidad, se inicia por el dolor, lo despierta, desgarra la unidad natural del espíritu, la unidad de hombre y de la naturaleza, destruye la paz natural. A continuación encontramos en ella el pecado original; el hombre es malo desde el principio y posee en su ser íntimo un elemento negativo ... y sale del conflicto por medio de la reconciliación» (*Ph R*, I, pp. 27-28).

La teología de la Trinidad, de la que Hegel dice: «Este dogma es la determinación fundamental de la religión cristiana», explica ese conflicto y realiza la reconciliación al mostrar que lo negativo, lo finito, la naturaleza, el hombre individual, el mal, son un momento necesario de lo infinito, de lo absoluto, de Dios. «Toda negación es una autodeterminación, y no una limitación impuesta desde fuera» (*E*, I, p. 142).

La filosofía no tiene más que traspasar, en términos de pensamiento puro, lo que la religión enseña bajo la forma simbólica de la representación y del mito. «Con toda seguridad, es una conciliación lo que aporta, pero en el mundo del pensamiento, no en el mundo terrestre» (*H Ph*, p. 137). Esta «conciliación» consiste en mostrar cómo lo negativo y el mal resultan, junto a una necesidad racional absoluta, del desenvolvimiento del Todo. La libertad consiste en conocer esta necesidad y en identificarse con ella. Sin cambiar nada de este mundo, sino simplemente interpretándola de una cierta manera, el hombre participa de la vida misma de Dios, del desarrollo necesario del ser y goza de la más perfecta libertad «espiritual».

La filosofía no es, entonces, nada más que «el servicio de Dios»: «La función propia de la filosofía consiste en elevar ese contenido absoluto, que se encuentra en la representación religiosa, a la forma del pensamiento».

La filosofía puede muy bien, como la religión, agudizar las contradicciones reales, pero para mejor realizar a continuación su reconciliación: «Cuando una forma del espíritu no es ya satisfactoria, la filosofía agudiza la vista, para poder percibir lo que ya no satisface ... ; por otra parte, la filosofía es un medio para apaciguar, para consolar en el seno de esta rea-

lidad, en esta desdicha del mundo: es la fuga a la libre idealidad, al libre imperio del pensamiento, precisamente porque el espíritu, que no halla su satisfacción en la existencia, vuelve sobre sí mismo» (*H Ph*, p. 318).

Aquí estalla con la máxima fuerza la contradicción fundamental de la filosofía de Hegel: la contradicción entre su método y su sistema.

Su método dialéctico le conduce a demostrar, con la necesidad de lo que es, la necesidad también de su desaparición y de su muerte; le lleva a separar las contradicciones internas que constituyen la vida de cualquier cosa, en la naturaleza, en la historia, en el pensamiento, y la fuente de su movimiento; le conduce a mostrar que cada una de estas desapariciones y de estas muertes es un momento del nacimiento y del desarrollo de una realidad más rica, puesto que en cada nueva etapa lo viejo es a la vez suprimido como tal, conservado y superado; le conduce a mostrar que ese movimiento de la totalidad viviente del mundo y del hombre no tiene ni límite ni fin.

Su sistema, al contrario, idealista y especulativo, se presenta como una totalidad acabada, es decir, muerta. La pretensión de haber alcanzado la verdad absoluta y definitiva conduce a Hegel a colocar-se en el fin de los tiempos y a reconstituir indefinidamente un desarrollo que se ha fijado en la eternidad muerta de un sistema cerrado, de una verdad dogmática que dice lo que es y lo que no puede ser de otro modo en la naturaleza, en la historia y en el pensamiento.

Esta contradicción fundamental explica la diversidad de las interpretaciones de Hegel, que se pueden dividir en cuatro grupos principales.

En primer lugar están los que se adhieren al sis-

tema de Hegel como ideología de justificación de lo que es. Entre ellos, se puede distinguir a los que conservan de Hegel su justificación del orden real del mundo, en particular su doctrina del Estado como totalidad por la cual únicamente el individuo puede adquirir su realidad y su valor; esta elección es la de los conservadores de la derecha hegeliana, del pangermanismo y, finalmente, del fascismo totalitario.

Otros conservan justificaciones del sistema, no de lo que concierne directamente a la sociedad y al Estado, sino a la concepción de Dios.

Es la tendencia de algunos teólogos protestantes e incluso católicos.

Al margen de estas dos interpretaciones, otros han dado más importancia al método que al sistema. Es decir, que se adhirieron a este aspecto del pensamiento hegeliano que se refiere al estudio de las contradicciones en la esencia misma del mundo, y que rechazan «la conciliación» sustentada por Hegel.

Entre éstos, hay los que se contentaron con rechazar la reconciliación y el sistema, y que no han conservado de Hegel más que la toma de consciencia de la contradicción, la concepción trágica del mundo y del hombre, que es un momento del pensamiento hegeliano. Al rechazar la conciliación hegeliana negaron también cualquier tentativa de superar la contradicción, y consideran esta tragedia como insuperable. Se puede colocar en esta categoría las diversas interpretaciones existencialistas.

Una última forma de abordar el pensamiento hegeliano consiste en rechazar, al igual que los anteriores, el sistema, en adherirse al método de descubrimiento de las contradicciones, pero saliendo de la «jaula de la idea hegeliana», en buscar la raíz de estas contradicciones no tan sólo en las ideas anterio-

res, sino en el mundo real, donde nacen, se desarrollan y mueren las ideas. A partir de ahí se hace posible concebir la «superación» de estas contradicciones, no por la «conciliación» hegeliana, sino por el cambio de las condiciones materiales, históricas, sociales, que engendraron estas contradicciones en el mundo y en el pensamiento. Este camino es el del marxismo.

Los otros tres tipos de interpretación tienen una característica común, se apoderan de un aspecto o de un momento de la filosofía hegeliana y se mantienen en él. Permanecen, pues, más acá que el mismo Hegel. Uno de los primeros comentaristas sistemáticos de Hegel en Francia pudo decir con alguna razón: «Todas las críticas de Hegel permanecen en uno u otro de los grados inferiores de la consciencia, tal como los define la *Fenomenología*» (Roques, *Hegel*, p. 172).

La única manera posible de «superar» a Hegel consiste en colocarse, en primer lugar, en el movimiento ascendente de su pensamiento, seguir la dialéctica interna, rechazar la obediencia al mandato arbitrario de detener el desarrollo en el momento en que Hegel, habiendo entrevisto el orden social que correspondía a sus exigencias de clase, pretendió frenar la historia.

Llegados a este punto, la obligación que se nos impone de descubrir en el pensamiento de Hegel las razones históricas de la «inversión» que realizó, conduce a descubrir un nuevo método de investigación de las contradicciones y de su fuente, a adquirir consciencia de que el mundo engendra las ideas, y no la Idea al mundo. Para encontrar el mundo real y el orden real del desarrollo, hay que «invertir» ese orden del idealismo y de la especulación, que era ya

una primera inversión del orden real. Por esa negación de la negación, la dialéctica se encuentra «puesta de nuevo sobre sus pies», y de instrumento de justificación especulativa del orden establecido que era en Hegel, pasa a ser instrumento de descubrimiento de las contradicciones internas del mundo y de superación real de estas contradicciones, no por vía de conciliación espiritual, sino de transformación revolucionaria del mundo real.

Éste es el camino seguido por Marx.

Constituye la única superación verdadera de Hegel, y conforme al método dialéctico por él elaborado. Hegel hizo franquear al conocimiento una etapa decisiva: de la intuición sensible al concepto. Marx, al recoger la rica herencia de esta dialéctica, mostró que el concepto no era el grado más elevado del conocimiento, pues más allá está la práctica. La práctica tal como la concebía Marx, no es únicamente lo contrario del concepto, sino que lo integra a ella con todo el conocimiento sensible y todo el conocimiento racional, como uno de sus momentos.

Contentarse con volver al materialismo sin integrar la rica aportación hegeliana hubiera sido un retroceso. Después de haber elogiado a Feuerbach por su crítica materialista a Hegel, Marx señala: «Si se le compara a Hegel, Feuerbach es muy pobre» (Karl Marx, *Carta a Schweitzer,* 24 de enero de 1865).

El mérito incomparable de Hegel consiste en haber concebido al hombre total como llevando en sí todo lo que las generaciones de los hombres crearon, experimentaron y concibieron por su trabajo, sus combates, su pensamiento.

La evolución humana es el paso a una realidad y a una verdad siempre más concreta. Pues, para Hegel, la verdad es siempre concreta: «La Idea es esen-

cialmente concreta, pues lo verdadero no es abstracto; lo abstracto es lo que no es verdadero» (*H Ph*, p. 105).

Cada acción y cada pensamiento del hombre, en el pasado, no es, pues, más que un grado necesario de su desarrollo, de su total toma de consciencia por sí mismo.

Esta evolución es necesaria como el movimiento mismo de la vida. La marcha de lo abstracto a lo concreto es una ley tanto de la naturaleza como del pensamiento. Hegel emplea frecuentemente la analogía del germen vivo que se desarrolla y se despliega en la multiplicidad concreta de sus determinaciones, a través de múltiples contradicciones.

«La naturaleza del espíritu, de la Idea, es alienarse para encontrarse». Esta comparación sirve para describir el método dialéctico en filosofía.

La imagen de este crecimiento orgánico permite a Hegel mostrar el verdadero carácter de la crítica y de la refutación filosófica: «Esta refutación se presenta en todo desarrollo al igual que cuando el árbol sale de la semilla. La flor, por ejemplo ..., es refutada por el fruto. El fruto que viene en último término, encierra todo lo que lo ha precedido, todas las cortezas que se desarrollaron anteriormente. No puede llegar a realizarse sin estar precedido por los grados anteriores» (*H Ph*, p. 116).

La idea principal de la *Historia de la filosofía* y de su concepción de la crítica filosófica se desprende de las conclusiones de sus *Lecciones* cuando, al hacer el balance de sus estudios históricos. Hegel los resume en esta constatación: no ha habido nunca más que una sola filosofía, que se identifica con el nacimiento, el desarrollo y la expansión del espíritu; cada sistema filosófico es de ello un momento y un aspecto necesario.

Cada filosofía particular expresa el grado de toma de consciencia del espíritu por sí mismo, incluso, podemos decir, en la perspectiva de Hegel, puesto que ambos no forman más que uno, que expresa la toma de consciencia de la realidad por sí misma.

El problema esencial de la crítica filosófica, preocupada por integrar cada momento del desarrollo de la verdad total, no consiste, pues, en rechazar o en refutar una filosofía anterior o una filosofía antagónica, sino en separar en ella lo que era la toma de consciencia, aún incompleta, insuficiente, deformada, de un aspecto de la realidad. «Es más fácil refutar que justificar, es decir, ver que subrayar lo que hay de afirmativo en alguna cosa. La historia de la filosofía muestra, por una parte, el límite, el lado negativo de los principios, pero también, por otra parte, el lado afirmativo. No hay nada más fácil que mostrar el lado negativo. Satisfacemos nuestra consciencia al constatar que estamos por encima de lo que juzgamos cuando descubrimos el lado negativo. La vanidad está halagada; superamos, en efecto, lo que refutamos; pero si superamos, no penetramos; ahora bien, para descubrir el lado afirmativo se precisa haber penetrado el objeto, haberlo justificado; ello es mucho más difícil que refutarlo. En la medida en que las filosofías sean refutadas, será necesario igualmente que sean conservadas» (*H Ph*, p. 117).

Si resulta fácil ver en qué es insuficiente una filosofía, diferente de la realidad total que tiene por misión expresar, más difícil es comprender por qué expresa un momento necesario de la toma de consciencia. La refutación consiste entonces en rechazar la pretensión de esta filosofía, en expresar la verdad total y situarla en su lugar como un aspecto o un momento del acceso a esa verdad; «La refutación no

hace sino colocar en un puesto inferior una determinación, subordinándola» (*Ibid.*, p. 116). Descubrir lo que en cada sistema es unilateral, exclusivo, es decir, finalmente, abstracto, es la función de la filosofía que quiere expresar la realidad concreta, total.

Esta preocupación por no dejar que nada se pierda de lo que cada verdadera filosofía pueda revelar de la realidad no puede confundirse con el relativismo y el eclecticismo que colocan a todas las filosofías en un mismo plano y toman en cada una algo para fabricar así un traje de Arlequín. Hegel nos pone en guardia contra esta caricatura de su pensamiento: «No hay que confundir este concreto con el eclecticismo, es decir, la simple unión de diferentes andrajos para hacer con ellos un vestido» (*H Ph*, p. 119).

El criterio y el juez son aquí lo real mismo.

La Idea no forma sino uno con lo real: sin lo cual no es más que abstracción sin verdad.

La Idea es, en definitiva, lo real en su totalidad concreta, es decir, la realidad que ha llegado a la plena consciencia de sí misma.

Esta concepción de la historia de la filosofía y de la crítica filosófica que considera cada filosofía como un momento o un aspecto de la realidad total, que debemos despojar de lo que tiene de unilateral y de exclusivo para integrarlo en una verdad más completa y más concreta, esta concepción que aparta y excluye el eclecticismo al tomar por juez de la importancia de cada filosofía a la historia general de la época de la que es una expresión espiritual, y que reconoce como criterio supremo la realidad total, concreta, es una de las aportaciones más valiosas de Hegel.

Ciertamente, en la historia de la filosofía, como en otras cosas, Hegel aplica la dialéctica desde su punto

de vista idealista y especulativo, lo que le conduce a obligar a la historia a entrar por la fuerza en sus esquemas dogmáticos y no duda en rechazar todo lo que se resiste a su síntesis.

Su periodización de la historia de la filosofía es en este aspecto característica: deja de lado en primer lugar las filosofías orientales, a las que sólo consagra algunas páginas. Según él, no forman parte de la filosofía propiamente dicha.

Por consiguiente, en la historia de la filosofía no hay más que dos partes: la filosofía griega y la filosofía «germánica».

Sólo con la filosofía griega, que empieza con Tales, el pensamiento, que ya no se refugia en la inmóvil eternidad de lo Uno, se determina. Pero en esta etapa del pensamiento aún no distingue claramente lo subjetivo y lo objetivo; pues al pensar cree aún ingenuamente que posee ya de entrada la cosa.

La segunda parte es la filosofía «germánica», es decir, «la filosofía en el cristianismo», en la que «la subjetividad existe para sí». «Comienza con Descartes», con el *cogito ergo sum*.

Así como no existía filosofía oriental, tampoco existía filosofía romana, simple prolongación de la filosofía griega, o preparación de la filosofía cristiana. Nada de filosofía propiamente dicha durante la Edad Media. Nunca filosofía entre los pueblos eslavos. En los tiempos modernos, ninguna otra filosofía que la filosofía «germánica», es decir, en suma, la corriente filosófica que va de Kant a Hegel, y de la cual Descartes y Bacon junto a Jacob Boehme, no son más que la prehistoria.

Por fortuna, como siempre sucede en Hegel, la realización práctica, gracias a su sentido profundo de la historia; desborda y supera en mucho las exigen-

cias dogmáticas del sistema, y sus análisis de las grandes filosofías son sumamente substanciosos.

La filosofía, para Hegel, es la coronación, la conclusión de todo el desarrollo del espíritu. La filosofía «es la unidad del arte y de la religión en el sentido de que la intuición, exterior según la forma, del arte, cuya producción subjetiva, dispersando el contenido substancial en numerosas figuraciones independientes, se halla comprendido en la *totalidad* de la religión, cuya división que se desarrolla y la mediación de los momentos desarrollados en la representación se reúnen en un todo, pero incluso unidas en la simple intuición espiritual y elevadas a continuación al *pensamiento consciente de sí mismo*. Esta ciencia es, por tanto, la noción del arte y de la religión reconocida por el pensamiento, en cuyo concepto, aquello que hay en el de diverso contenido es conocido como necesario y esta necesidad reconocida como libre» (*Enc*, § 572).

La historia de la filosofía es el desarrollo dialéctico necesario de los descubrimientos del hombre que se refieren a lo absoluto. La última filosofía (es decir, naturalmente, la suya), dice Hegel, «contiene todo lo que ha producido el trabajo de miles de años; es el resultado de todo lo que la ha precedido» (*H Ph*, p. 109).

Pero no es únicamente la superación de todas las demás filosofías, pues, como toma de consciencia adecuada de la totalidad de lo real, contiene y supera todas las revelaciones simplemente «figurativas» del arte y de la religión. En este desenvolvimiento verdaderamente racional, es decir, libre, del pensamiento, no hay ningún «dato», ni siquiera ese «dato» que constituye la «revelación» de la religión «positiva». Esto no es aún más que una imagen o un mito que se

disuelve en la transparencia racional del pensamiento filosófico. Esta filosofía constituye un todo, e integra todos los momentos anteriores del arte, de la religión y de la filosofía y se los subordina. Es verdaderamente, y esta vez en un sentido diferente del cántico de Lutero, «la muerte de Dios», o, por lo menos, el crepúsculo de todos los dioses, porque la dialéctica hegeliana de la historia y del espíritu hace de cada dios sólo un momento de la realización del hombre total. No existe nada fuera del hombre y de su historia.

Ciertamente, no es posible considerar al mismo Hegel como un ateo: es en el lenguaje y en las categorías de la teología donde él concibe la realidad del hombre, y el idealismo objetivo de su sistema el que lo conduce, a pesar de las exigencias profundas de su método, a colocar siempre el espíritu no sólo al final, sino al principio del desarrollo de la totalidad, es la transposición de los temas fundamentales del pensamiento religioso.

Pero su filosofía excluye tan radicalmente la existencia de todo lo que sea, Dios o naturaleza, exterior al pensamiento y a la historia, que su posteridad filosófica debía necesariamente acabar en el ateísmo.

La inversión atea del hegelianismo hecha por Feuerbach, y la inversión materialista del hegelianismo hecha por Marx, iban pronto a romper la estrechez especulativa del idealismo hegeliano bajo el empuje de la historia misma, que no podía mantenerse en «la jaula de la idea hegeliana» y que rompió sus límites; después de haber reconocido que no existía nada fuera de la creación continuada del hombre y de su historia, resultaba imposible frenar la historia en cualquiera de sus realizaciones. Apenas había muerto Hegel, el empuje de las fuerzas nuevas en la historia, en la misma Alemania, avanzó más allá del conservaduris-

mo hegeliano que le inspiraba la pretensión de encerrar todo lo real en la eternidad muerta de un sistema.

La filosofía sólo puede ser concluida si el espíritu se ha realizado plenamente. La realización de la idea exige la realización del ser. Algunos textos de Hegel, y todavía más la idea principal de su filosofía, la idea de una totalidad final, pueden llevar a esa conclusión.

Esta idea de un fin de la historia está en contradicción radical con la concepción hegeliana del espíritu: el espíritu ha sido definido, por oposición a la naturaleza, como acto, como creación espiritual, en una palabra, como teniendo una historia. Si ya no tiene historia, si su historia ha terminado, si ya no es productor de lo nuevo, el espíritu se convierte en naturaleza, esa naturaleza que para Hegel es simple repetición de ella misma.

La historia real ha quebrado esta contradicción, unida en Hegel a su situación histórica; Hegel quiere a la vez justificar el movimiento revolucionario como un momento necesario, pero frenarlo luego del éxito de las revoluciones burguesas. Ahora bien, después de Hegel, los hombres continuaron inventando y haciendo su propia historia.

Marx llegó a la conclusión de esta imposibilidad del grandioso sueño de Hegel de ahogar la totalidad de lo real en una red sistemática y cerrada de conceptos. No puede haber filosofía concluida en un mundo que no lo está. Las revoluciones del siglo XIX dieron la prueba de la infinitud de la praxis humana, el transformismo dio la prueba de la infinitud del devenir creador de la materia en todos sus niveles, desde la física hasta la biología. La filosofía debía renunciar a la idea hegeliana de la totalidad final, tanto en la

naturaleza como en la historia, renunciar a las pretensiones de un sistema cerrado para abrir la dialéctica a la realidad en formación. No se tratará ya desde este momento, para la filosofía, de sentirse a gusto en el mundo contentándose con racionalizarlo y canonizarlo tal como es, sino de convertirse en un momento no sólo de su toma de consciencia, sino de su transformación. Marx deducirá esta conclusión en un aforismo célebre: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar el mundo*; de lo que se trata ahora es de *transformarlo* (Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach,* 11).

El gallo francés acababa de cantar por segunda vez, durante las jornadas de 1830, y la propia burguesía alemana entreveía ya, en plena ascensión económica, otros horizontes históricos y políticos que los de la *Filosofía del derecho* de Hegel; en la asamblea de Hamzach exigía, el 27 de mayo de 1832, la unidad alemana y la república. En 1844 el levantamiento de los tejedores de Silesia fue el anuncio de fuerzas históricas que abrían una perspectiva de cambios históricos aún más profundos.

El gran poeta Heinrich Heine, que tan clara consciencia tuvo de la significación de estos primeros indicios de un mundo nuevo que estaba naciendo, rindió a Hegel el más brillante homenaje al situar su obra en la perspectiva de esta larga historia. En una página a la vez irónica y lúcida, en la que deducía el vínculo interno entre la filosofía hegeliana y el movimiento político dirigido contra las supervivencias del régimen feudal y del absolutismo, en la que subrayaba las tendencias revolucionarias profundas del pensamiento hegeliano, y en la que tenía el presentimiento de las próximas tempestades del siglo, escribía: «La filosofía alemana es una gran cosa, algo que concierne a toda la especie humana y únicamente nues-

tros más lejanos descendientes estarán en condiciones de juzgar si merecemos el elogio o la censura por haber concebido nuestra filosofía antes de haber hecho nuestra revolución. Me parece que un pueblo tan metódico como el nuestro debía comenzar por la Reforma, y sólo después podía ocuparse de la filosofía; y sólo después de haberla terminado por completo nos era posible pasar a la revolución política. El pensamiento precede a la acción como el rayo precede al trueno. Pero el trueno alemán, finalmente, es alemán también él; no es particularmente rápido y se aproxima con cierta lentitud; pero termina por estallar, y entonces, al oír un bramido tal como no se ha sentido nunca en la historia universal, sépanlo bien: el trueno alemán finalmente alcanzará su objetivo».

Hegel, al manifestar al hombre que él es su propio creador y al descubrir la ley dialéctica del desarrollo de toda cosa, fue, a pesar de sus propias tendencias conservadoras, el portavoz de la tempestad. Y Goethe, el otro gigante, su contemporáneo, dio la clave de la superación necesaria de la obra hegeliana, del paso de una filosofía que interpreta el mundo a una lucha que lo transforma:

En el principio era la acción.

BIOGRAFÍA

1770	Hegel nace en Stuttgart (27 de agosto).
1788	Estudia en Tübingen hasta 1793.
1790	Se doctora en filosofía.
1793	Acaba los estudios de teología en Tübingen.
1793	Preceptor en Berna hasta 1796.
1796	Preceptor en Frankfurt hasta 1801.
1799	Muerte de su padre.
1801	Profesor en Jena hasta 1808.
1801	Curso de lógica y de metafísica.
1803	Schelling abandona la Universidad de Jena.
1806	Napoleón entra en Jena (14 de octubre).
1808	Director del Gymnasium de Nüremberg hasta 1816.
1811	Contrae matrimonio con María von Tucher.
1813	Nacimiento de su hijo Carlos (futuro historiador: 1813-1901).
1814	Nacimiento de su hijo Emmanuel (futuro teólogo: 1814-1891).
1816	Profesor en Heidelberg.
1818	Profesor en Berlín.
1830	Rector de la Universidad de Berlín.
1831	Muere el 14 de noviembre.

BIBLIOGRAFÍA

1 ÍNDICE CRONOLÓGICO DE LAS OBRAS DE HEGEL

1792-1793	*Sermones* («Sobre la justicia de Dios», «Sobre el reino de Dios», «Sobre la fe», «Sobre el espíritu de reconciliación»).
1794	*Religión nacional y cristianismo.*
1795	*Vida de Jesús.*
1795-1796	*La positividad de la religión cristiana.*
1796	*Eleusis* (poema).
1798	*Sobre el estado actual de los asuntos de Wurtenberg.*
	Crítica de la metafísica de las costumbres de Kant.
	El espíritu del cristianismo y su destino.
1798-1799	*La constitución del Estado alemán.*
1799	*Comentario sobre el tratado de economía política de James Steward* (obra extraviada).
1800	*System fragment.*
	Relación del escepticismo con la filosofía.
1801	*Disertación filosófica sobre las órbitas de los planetas.*
	Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling.
1802	*Fe y saber.*
	Sistema de la moralidad.
	Artículo sobre el derecho natural.
1805-1806	*Realphilosophie*: I, *Filosofía de la natura leza*; II, *Filosofía del espíritu.*
1807	*Fenomenología del espíritu.*
1812-1816	*Ciencia de la lógica.*

1817 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*
1821 *Filosofía del derecho.*
1831 Reseña del libro de Ohlert: *Der Ideal-realismus.*
Artículo sobre el Reform Bill inglés.

II CURSOS DE HEGEL PUBLICADOS DESPUÉS DE SU MUERTE

Estética.

Lecciones sobre la filosofía de la historia (Cursos de 1822 a 1831).

Lecciones sobre la historia de la filosofía (Cursos de 1823 a 1826).

Lecciones sobre filosofía de la religión (Cursos de 1821 a 1831).

III OBRAS COMPLETAS DE HEGEL

Sämtliche Werke [Jubilaumsausgabe], edición de Hermann Glockner, 26 vols. (Stuttgart: Frommans Verlag, 1927-1939).

Sämtliche Werke, edición de Nicolin (Hamburgo: Meiner Verlag), en curso de publicación.

IV PRINCIPALES OBRAS TRADUCIDAS AL FRANCÉS

Vie de Jésus, traducción de Rosca (Librairie Universitaire Gamber, 1928).

L'Esperit du christianisme et son destin, traducción de Martin (Vrin, 1948).

Premières publications [*Différences des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, Foi et savoir*], traducción de Méry (Vrin, 1952).
Phénoménologie de l'Esprit, traducción de Hyppolite, 2 vols. (París: Aubier, 1947).
Science de la logique, traducción de S. Jankélévitch, 2 vols. (París: Aubier, 1947).
Précis de l'«Encyclopédie des sciences philosophiques», traducción de Gibelin (Vrin, 1952).
Leçons sur la philosophie de l'Histoire, traducción de Gibelin (Vrin, 1946).
Philosophie du Droit, traducción de Kaan (París: Gallimard, 1949).
Leçons sur l'histoire de la philosophie (Introduction), traducción de Gibelin (París: Gallimard, 1954).
Esthétique, traducción de Gibelin, 4 vol. (París: Aubier, 1944).
Leçons sur la philosophie de la religion, traducción de Gibelin, 5 vols. (Vrin, 1959).
Correspondance, traducción de Carrère, vol. I (París: Gallimard, 1962).
Propédeutique philosophique, traducción de M. de Candillac (Gonthier, 1969).

V PRINCIPALES OBRAS TRADUCIDAS AL CASTELLANO

Fenomenología del Espíritu, traducción de W. Roces (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1966).
Ciencia de la lógica, traducción de Augusto y Rodolfo Mondolfo, 2 vols. (Buenos Aires: Hachette, 1956).
Enciclopedia de las ciencias filosóficas, traducción de Ovejero Maury (Madrid: Librería General de V. Suárez, 1947; Buenos Aires: Claridad, 1969).

Filosofía del Derecho, traducción de A. Mendoza de Montero (Buenos Aires: Claridad, 1937).
Lecciones sobre la historia de la filosofía, traducción de W. Roces, 3 vols. (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1962).
Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, traducción de J. Gaos de la edición alemana de Lasson, 2 vols. (Madrid: Revista de Occidente, 1953).
Filosofía de la Historia, traducción de J. M. Quintana de la edición alemana de Brunstäd (Barcelona: Zeus, 1970).
Estética, traducción de Giner de los Ríos de la edición de Bernard (Buenos Aires: El Ateneo, 1954).
Estética [*I: De lo bello y sus formas, II: Sistema de las artes, III: Poética*], selección y traducción de M. Granell (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946). Colección Austral.
Introducción a la historia de la filosofía, traducción de E. Terrón de la edición de Hoffmeister (Madrid: Aguilar, 1956).
Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios, traducción de Guillermo R. de Echandia (Madrid: Aguilar, 1970).

VI PRINCIPALES OBRAS CRÍTICAS Y DE ESTUDIO DE LA OBRA DE HEGEL

Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (París: P.U.F., 1951²).
Henri Niel, *De la méditation dans la philosophie de Hegel* (París: Aubier, 1945).
Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit»* (París: Aubier, 1956).

Jean Hyppolite, *Introduction à la «Philosophie de l'Histoire» de Hegel* (París: Rivière, 1944).
Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (París: Gallimard, 1947).
Roger Garaudy, *Die est mort: Étude sur Hegel* (París: P.U.F., 1962).
Herbert Marcuse, *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory* (Londres, 1941).
Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegund einer theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt, 1932).
Benedetto Croce, *Saggio sullo Hegel* (Bari: Laterza, 1959).
Georg Lukács, *Der junge Hegel* (Zürich, 1948), traducción castellana de Manuel Sacristán (Méjico: Grijalbo).
Fans Grégoire, *Études hégéliennes* (Nauwelaerts, 1957).
Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Aliénation et liberté* (Desclée de Brouwer, 1952).
Adrien Paperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* (La Haya: Nijhoff, 1960).
Eric Weil, *Hegel et l'État* (Vrin, 1950).
P. J. Labarrière, *Structure et mouvement dialéctique dans la phénoménologie de l'esprit* (París: Aubier).
François Chatelet, *Hegel* (París: Éditions du Seuil). Colección Écrivains de Toujours.
V. I. Lenin, *Cahiers sur la dialéctique de Hegel* (París: Gallimard).
Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche* (París: Gallimard, 1969).
G. R. G. Mure, *A study of Hegel's logic* (Oxford, 1953).
E. Fleischmann, *La philosophie de Hegel* (París, 1964).

Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Buenos Aires: Nuevas, 1965).
Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Méjico: Grijalbo, 1968).
L'Arc, N.º 38 (1969).
B. Croce, Hartman et al., *Études sur Hegel* (París: Armand Colin, 1931).
Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros: Lectura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel* (Barcelona: Estela, 1971).

ÍNDICE ANALÍTICO

Absoluto 29
Abstracción 191
Acción recíproca 202
Alienación 12, 98, 103, 108, 109, *113-118*, 135, 230, 269
Amor 17, 262
Arte 140-142, 222, *246-264*, 284
Ateísmo *184-282*, 297
Atomismo 182
Atracción y repulsión 73, 183-184

Cambios cuantitativos y cualitativos 187-189
Circularidad 41, 166
Clasicismo 251, *255-260*
Concepto 76-77, 96, 162, *203-209*
Consciencia 76-80
Consciencia desventurada 89, 91, 113
Contradicción 37, 50, *53-56*, 165, 194-195, 222-223
Cosa en sí 46, 49, 74, 159, 178
Cristianismo 14-16, 23-24, 89-90, 136, *270-273*, 286

Deseo *78-83*
Devenir 42-43, 175
Dialéctica 15, 39, 44, *48-60*, 164, 169, *222-227*, 296
Entendimiento y razón *57-60*, 160-162, 192
Escepticismo 88
Esencia *189-199*
Espíritu 15-16, 23, 92, 144
Estado 133-136
Estoicismo 87-88

Fenómeno 197-199
Filosofía 244-245, *282-300*
Finalidad 42, 55, 65, 96, 165, 172, 196, *215-217*
Finito e infinito 17, 51, 58-59, 76, 78, *178-182*, 195-196, *264-267*
Fuerza 73-74, 198-199

Helenismo 18, 108-110, 255
Historia 15, 135, 138, *229-244*
Hombre total 11, 150, *242*, 256, 283
Humanismo 242, 274, 279

Idea 59, *218-221*, 291
Idealismo 35, 66, 157, 249-251
Idealismo subjetivo e idealismo objetivo 58, 69, 151
Inmanencia 226, 277-278

Juicio *207-210*

Ley 75, 95
Libertad 11, 14-15, 25, *47-48*, 58, 87, 135, *241-246*

Lógica 164-167, 192-193

Mediación 159-161
Método 39, 43-45
Método y sistema *288-290*
Muerte (de Dios) *143-146*, 273-274, 280-281

Necesidad 200-203
Negación de la negación 48, 56
Negatividad 58-59, 233

Objetividad 212-213
Objetivismo 132
Ontológico, argumento 165, 212

Progreso 15-16, *232-234*
Propiedad 131-136

Razón 91-94
Reflejo (reflexión) 190
Relación 190
Religión *119-123*, 139-140, 145, 222, 244-245, *264-282*, 285-286
Revolución Francesa *11-26*, 122
Romanticismo 251, 260-264

Saber absoluto 41, 45, 48, 61, 140, *147-151*, 153
Sensible *67-72*
Señor y siervo *84-87*, 234
Ser y nada 171, *174-178*
Silogismo 209-212
Simbolismo 250, *251-255*
Sociedad civil 18-19, 133
Subjetividad 14, 207, *258-262*
Substancia 200-201
Sujeto 46-47, 205

Totalidad 39-43, 198, 221
Trabajo *85-87*, 229-230
Tragedia *109-112*
Transcendencia 153, 227-280

Utopía 33, 37

Vida 17, 32, 78-79, *219-220*

Impreso en el mes de julio de 1974
en los talleres de Ariel, S. A.,
Avda. J. Antonio, 134-138,
Esplugues de Llobregat
(Barcelona)

BIBLIOTECA BREVE DE BOLSILLO

SERIE MAYOR

Últimos títulos

3. **John Rewald,** *Historia del impresionismo* (vol. I)
4. **John Rewald,** *Historia del impresionismo* (vol. II)
5. **Octavio Paz,** *Puertas al campo*
6. **Félix Martínez Bonati,** *La estructura de la obra literaria*
7. **Francisco Ayala,** *Confrontaciones*
8. **Peter Dronke,** *La lírica medieval*
9. **Max Aub,** *Antología traducida*
10. **Mihail Eminescu,** *Poesías.* Selección, traducción e introducción de María Teresa León y Rafael Alberti
11. **Martin Esslin,** *El teatro del absurdo*
12. **José María Blanco White,** *Obra inglesa.* Traducción, selección, prólogo y notas de Juan Goytisolo
13. **Gunther S. Stent,** *El advenimiento de la Edad de Oro*
14. **Dante Alighieri,** *Comedia,* vol. I: *Infierno.* Texto original y traducción, prólogo y notas de Ángel Crespo
15. **Angel Crespo,** *Antología de la poesía brasileña*
16. **José Ferrater Mora,** *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*
17. **Luis Cernuda,** *Tres narraciones*
18. **Gerardo Diego,** *Poesía de creación*
19. **Pedro Salinas,** *Jorge Manrique o tradición y originalidad*
20. **Jorge Guillén,** *Cántico*